# اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۷۰ء

مدیر:
بشیر احمد ڈار

اقبال اکادمی پاکستان

| | | |
|---|---|---|
| عنوان | : | اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۷۰ء) |
| مدیر | : | بشیر احمد ڈار |
| پبلشرز | : | اقبال اکادمی پاکستان |
| شہر | : | کراچی |
| سال | : | ۱۹۷۰ء |
| درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی) | : | ۱۰۵ |
| درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان) | : | 8U1.66V11 |
| صفحات | : | ۱۰۳ |
| سائز | : | ۵ء۱۴×۵ء۲۴ س م |
| آئی۔ایس۔ایس۔این | : | ۰۰۲۱-۰۷۷۳ |
| موضوعات | : | اقبالیات |
| | : | فلسفہ |
| | : | تحقیق |

# مندرجات

جلد: ۱۰ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۷۰ء | شمارہ: ۴

أ

# اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی، پاکستان

جنوری ۱۹۷۰

مندرجات



اقبال اکادمی پاکستان، کراچی

A

# اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: بشیر احمد ڈار　　　　معاون: عبدالحمید کمالی

جلد ۱۰　　　جنوری ۱۹۷۰ع مطابق ذیقعدہ ۱۳۸۹ھ　　　شمارہ ۴

## مندرجات

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی ، کراچی

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لیے)

| پاکستان | بیرونی ممالک |
| --- | --- |
| ۱۵ روپیہ | ۳۵ شلنگ یا ۵ ڈالر |

قیمت فی شمارہ

| | |
| --- | --- |
| ۴ روپے | ۹ شلنگ یا ۱۰۵۰ ڈالر |

مضامین برائے اشاعت

مدیر ''اقبال ریویو'' ۳۳-۶/ڈی ، بلاک نمبر ۶ ، پی ۔ ای ۔ سی ۔ ایچ ۔ سوسائٹی ، کراچی-۲۹ کے پتہ پر ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔ اگر کسی مضمون کے ہمراہ ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا ۔

ناشر و طابع : بی ۔ اے ۔ ڈار ، ڈائرکٹر ، اقبال اکادمی ، کراچی
مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

1

# علامہ اقبال اور خواجہ حسن نظامی

محمد عبداللہ قریشی*

علامہ اقبال اور خواجہ حسن نظامی دونوں کا خمیر محبت کے ضامن سے اٹھایا گیا تھا۔ دونوں اخوت اسلامی کے رشتے میں بندھے، ایک دوسرے کے نام کی مالا جپتے تھے۔ بے نفس دوستی کی نیو تو اسی وقت جم گئی تھی جب دونوں نے لکھنا شروع کیا تھا اور اخبار و رسائل کے ذریعے ان کے رشحات قلم سامنے آنے لگے تھے۔ خواجہ صاحب نے نثر نویسی میں کمال پیدا کیا۔ ان کے البیلے اسلوب نگارش نے بہت جلد اردو دنیا سے اپنا لوہا منوا لیا۔ علامہ اقبال نظم کے ذریعے اپنے افکار و خیال پیش کر کے لوگوں کی توجہ کا مرکز بن رہے تھے۔ شاعری سے ان کا مقصد صرف اتنا تھا کہ پڑھنے والوں میں بھی وہی خیالات موج زن ہو جائیں جو ان کے اپنے قلب و روح میں طوفان برپا کر رہے تھے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ:

"اگر میں خواجہ صاحب جیسی نثر لکھنے پر قادر ہوتا تو کبھی شاعری کو اظہار خیال کا ذریعہ نہ بناتا۔"

اس کے برعکس خواجہ صاحب کی رائے یہ تھی کہ اگرچہ:

"ڈاکٹر اقبال سلیس اردو پر قادر نہیں مگر جذبات کو متحرک و مضطرب کر دینے کی ان کو بڑی قدرت ہے۔ حیات انسانی کی مختلف شاخوں پر جس خوبی سے وہ لکھتے ہیں اور جو سوز کی تاثیر پیدا کر سکتے ہیں، اور کسی میں یہ بات کم پائی جائے گی۔"[1]

بہر حال دونوں کی پہلی ملاقات اس وقت ہوئی جب خواجہ صاحب نے پنجاب کا چوتھا سفر کیا۔ "آپ بیتی" خواجہ حسن نظامی کی ورق گردانی سے پتہ چلتا ہے کہ خواجہ صاحب نے اپنے والد مرحوم اور بھائی مرحوم کے ہمراہ پنجاب کے دو سفر خورد سالی میں کیے۔ تیسرا سفر حضرت مولانا شاہ سلیمان چشتی قادری

*ایڈیٹر ادبی دنیا لاہور۔

۱۔ اتالیق خطوط نویسی از خواجہ حسن نظامی، ص ۱۴۰۔

پھلواروی کی معیت میں بہاول پور کا ہوا ۔ اس سفر میں پہلی بار شیخ عبدالقادر مدیر مخزن سے ملاقات ہوئی ، جو اس زمانے میں اخبار و اسٹیج کے آفتاب بنے ہوئے تھے ۔ انھوں نے خواجہ صاحب کو دیکھ کر کہا کہ ''شیخ محمد اقبال صاحب کا خیال تھا کہ حسن نظامی بہت بڑھے آدمی ہیں اور میں کہتا تھا کہ وہ نو عمر ہیں ۔ آج دیکھ کر مجھ کو اپنے اندازے کی تصدیق ہو گئی کہ وہ صحیح تھا[۲] ۔''

اس سفر کے بعد چوتھا سفر پنجاب کا وہ تھا جس میں شیخ محمد اقبال سے ملاقات ہوئی اور پنجاب کے قومی خیالات کا ایک گہرا نقش لے کر خواجہ صاحب دہلی واپس گئے ۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں :

ڈاکٹر سر محمد اقبال صاحب سے میرا ملنا جلنا ۱۹۰۳ع سے تھا ۔ ایک دفعہ انجمن حمایت اسلام لاہور میں انھوں نے اپنی نظم خاص لحن سے پڑھی اور مجھ پر ایسا اثر ہوا کہ میں نے اپنا عمامہ سر سے اتار کر ان کو دے دیا اور کہا :

''تمھارے جام مے کی نذر میری پارسائی ہو''

اراکین انجمن نے عمامہ نیلام کیا اور حکیم محمد شریف آئی ڈاکٹر نے اس کو خرید لیا ۔ اس جلسے میں مولانا ابوالکلام صاحب آزاد بھی تھے ۔[۳]

یوں ایک ایسی مستحکم اور پائدار دوستی کی بنیاد قائم ہو گئی جسے زمانے کی کوئی گردش گزند نہ پہنچا سکی اور جس کی نسبت خواجہ صاحب کا خیال تھا کہ ''ملنساری کا برتاؤ اور چیز ہے اور دوستی کسی اور شے کو کہتے ہیں ۔ دوستی ایک ناقابل ختم ملنساری ہے اور جیسی زندگی کو اس کی ضرورت ہے ویسی ہی مشکل سے وہ میسر آتی ہے[۴] ۔''

اقبال کی زندگی تک میل ملاپ کا سلسلہ بھی جاری رہا اور خطوں کے ذریعے دلوں کا تبادلہ بھی ہوتا رہا ۔ اقبال کے سینکڑوں خطوں میں سے چند خط ، جو خواجہ صاحب کی کتاب ''اتالیق خطوط نویسی'' میں دیگر مشاہیر کے خطوں کے ساتھ نمونے کے طور پر محفوظ رہ گئے ہیں ، دونوں کے خوش گوار تعلقات کی جیتی جاگتی منہ بولتی تصویریں ہیں ۔ یہ کتاب نومبر ۱۹۲۹ع میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی تھی ۔ اس کے چار ایڈیشن بعد میں نکلے ۔ قیام پاکستان کے بعد

۲۔ آپ بیتی خواجہ حسن نظامی ، ص ۶۹ ۔

۳۔ دیباچہ کتاب ''پاکستان کے موجد اول ڈاکٹر سر محمد اقبال کے خطوط خواجہ حسن نظامی دہلوی کے نام'' ۔

۴۔ آپ بیتی خواجہ حسن نظامی ، ص ۱۲۲ ۔

خواجہ صاحب نے اس کتاب سے اقبال کے خطوط الگ کر کے بھی شائع کیے اور اس کتابچے کا نام ''پاکستان کے موجد اول ڈاکٹر سر محمد اقبال کے خطوط خواجہ حسن نظامی کے نام'' رکھا - دیباچہ میں اس اشاعت کی وجہ یہ بیان کی :

''اب ان خطوط کو اس لیے شائع کیا جاتا ہے کہ پاکستان بن گیا ہے ، جس کا خیال سب سے پہلے ان کے دل میں آیا تھا اور اُنھوں نے بار بار زبانی مجھے پاکستان کا منصوبہ سنایا تھا مگر اس منصوبے میں ہندوستان کی تقسیم کا خیال نہیں تھا بلکہ ساری اسلامی دنیا کے اتحاد کو وہ پاکستان کہتے تھے ؛ البتہ ان کا خیال تھا کہ پاکستان ہندوستان میں بنایا جائے اور ساری اسلامی دنیا کا ہندوستان مرکز بن جائے - ان خطوں میں بھی اس خیال کے اشارات کئی جگہ ہیں - اس سلسلے میں وہ کئی بار میرے پاس دہلی آئے اور میں بھی کئی بار ان کے پاس لاہور آتا جاتا رہا -''

دوسری وجہ اس غلط فہمی کا ازالہ تھا کہ ڈاکٹر صاحب اور خواجہ صاحب میں مثنوی ''اسرار خودی'' کی اشاعت پر اختلاف ہوگیا تھا - اس کی نسبت خواجہ صاحب نے وضاحت فرمائی :

''مثنوی اسرار خودی کے بنیادی اصول میں مجھے ان سے اختلاف نہ تھا - بلکہ حضرت حافظ وغیرہ شعرا اور مشائخ صوفیہ کے بعض خیالات کی نسبت جو کچھ اُنھوں نے لکھا ، میں نے اور حضرت اکبر الہ آبادی نے ان سے اختلاف کیا تھا ، جس کو مخالفین نے اصل حقیقت سے بڑھا چڑھا کر مشہور کیا تھا مگر اقبال آخر تک میرے دوست رہے اور ان کے برتاؤ میں کچھ فرق نہیں آیا -

''بہرحال اب میرے مرنے کا وقت قریب ہے اس لیے میں ان خطوط کو اس غرض سے شائع کرتا ہوں کہ ہندوستان اور پاکستان کے باشندگان کی غلط فہمیاں دور ہو جائیں اور ان کو ان خطوط سے اندازہ ہو جائے کہ انھوں نے اپنی مثنوی کا نام رکھنے سے پہلے مجھ سے مشورہ لیا تھا -

''میرا ایمان ہے کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال صرف ہندوستان ہی کے نہیں بلکہ پوری ایشیا کے ہیرو اور لیڈر تھے اور ایشیا کی بیداری ان کی برکات باطن کا نتیجہ تھی[۵] -''

اقبال کے یہی خطوط شیخ عطاء اللہ مرحوم نے ''اتالیق خطوط نویسی'' سے لے کر اپنی تالیف ''اقبال نامہ'' میں شامل کیے ہیں - چونکہ ''اقبال نامہ'' نہایت آسانی

۵- دیباچہ کتاب ''پاکستان کے موجد اول ڈاکٹر سر محمد اقبال کے خطوط خواجہ حسن نظامی دہلوی کے نام-''

سے دستیاب ہو جاتا ہے ، اس لیے آئندہ مضمون میں جہاں ضرورت پیش آئے گی اسی کے حوالے دیے جائیں گے ۔

خواجہ حسن نظامی کی ابتدائی زندگی بڑی عسرت و تنگ دستی اور نہایت مشکلات سے گزری ۔ برادری کے لوگ ان سے خدا واسطے کا بیر رکھتے تھے ۔ ان کو قوت لایموت حاصل کرنے کے لیے کئی قسم کے پاپڑ بیلنے پڑتے اور بے حد دوڑ دھوپ کرنی پڑتی تھی ۔ اسی محنت و مشقت نے ان کو کامیابی سے ہمکنار کر کے فائز المرام کیا ۔ ۱۹۰۴ع میں خاندان کے کسی دشمن نے ان کے مرنے کی بدخبر اڑائی ۔ بعد میں اس کی تردید ہوگئی ۔ علامہ اقبال نے اپنے ۲۲ جولائی ۱۹۰۴ع کے خط میں خواجہ صاحب کو لکھا :

''دو دفعہ پیسہ اخبار میں میں نے وہ خبر پڑھی جسے پڑھ کر لاہور کے دوستوں کو بے انتہا تشویش تھی مگر قدرت خدا کی مجھے مطلق رنج نہ محسوس ہوا اور اسی بنا پر جس دوست نے مجھ سے پوچھا میں نے بے تکلف کہہ دیا کہ خبر غلط ہے ۔ الحمد للہ کہ ایسا ہی ثابت ہوا اور میں لاہور کے احباب میں مفت کا صوفی مشہور ہوگیا ۔ ایسی خبریں زیادتیٔ عمر کی علامت ہیں . . . اس خبر سے کم از کم یہ تو معلوم ہو گیا کہ ملک کو آپ کی کس قدر ضرورت ہے ۔ انشاءاللہ میں بھی تعطیلوں میں ، اگر ممکن ہوا تو ، آپ سے دہلی میں ملوں گا[۶] ۔''

۶-۱۹۰۵ع میں خواجہ صاحب ہندو فقیروں ، سادھوؤں ، جوگیوں اور ان کے متبرک تیرتھوں کی سیر کے شوق میں متھرا ، بنارس ، بندرابن ، ہردوار ، جگن ناتھ وغیرہ گئے اور ایک رسالہ ''تیرتھ یاترا'' بھی لکھا ۔ اس سفر میں اقبال قدم قدم پر یاد آئے ۔ وہ ان دنوں کیمبرج میں زیر تعلیم تھے ۔ انھوں نے وہاں سے ۲۵ اپریل ۱۹۰۶ع کو لکھا :

''سرمست سیاح کو سلام ۔ متھرا ، ہردوار ، جگن ناتھ ، امرناتھ جی سب کی سیر کی ۔ مبارک ہو ۔ مگر بنارس جا کر لیلام ہو گئے ، کیوں ٹھیک ہے نا ؟ بلکہ ہمارے میر نیرنگ اور اکرام کو بھی ساتھ لے ڈوبے ۔

''میرے پہلو میں ایک چھوٹا سا بت خانہ ہے کہ ہر بت اس صنم کدے کا رشک صنعت آزری ہے ۔ اس پرانے مکان کی کبھی سیر کی ہے ؟ خدا کی قسم ! بنارس کا بازار فراموش کر جاؤ ۔ میں تو ہر ہر قدم پر آپ کو یاد آتا تھا ۔ کیوں

۶۔ اقبال نامہ ، مرتبہ شیخ عطاءاللہ ، جلد دوم ، ص ۳۵۲ ۔

نہ یاد آؤں ؟ آپ بھی ہم کو یہاں عموماً یاد آیا کرتے ہیں[7] ۔''

اقبال کو انگلستان اور جرمنی میں جو علمی فتوحات حاصل ہو رہی تھیں ، ان کو خواجہ صاحب خوب اچھالتے تھے ۔ اس بنا پر بعض دوست خواجہ صاحب ہی کو قابل مبارکباد سمجھتے تھے ۔ اقبال نے ۱۰ فروری ۱۹۰۸ع کو لندن سے خواجہ صاحب کو لکھا :

''میری کامیابیوں پر جو لوگ آپ کو مبارک باد دیتے ہیں ، راستی پر ہیں ۔ مجھ میں اور آپ میں فرق ہی کیا ہے ۔ دیکھنے کو دو ، حقیقت میں ایک[8] ۔''

ولایت سے پی ۔ ایچ ۔ ڈی اور بیرسٹری کی سند لے کر واپس آنے پر بھی خواجہ صاحب نے اقبال کی شان میں بہت کچھ لکھا ۔ اس احسان کا شکریہ ادا کرتے ہوئے ۱۲ اکتوبر ۱۹۰۸ع کو سیالکوٹ سے اقبال نے نہایت انکسار سے تحریر فرمایا :

''آپ لوگوں کو میرا مشتاق بناتے ہیں ، مجھے کچھ اعتراض نہیں مگر اندیشہ ہے کہ مجھ سے مل کر انہیں مایوسی نہ ہو ۔ آپ اپنی ہر تحریک میں بغیر پوچھے مجھے شریک تصور کیجیے مگر جس درد نے کئی مہینوں سے مجھے بے تاب کر رکھا ہے ، جو مجھے راتوں کو سونے نہیں دیتا ، جو مجھے تنہائی میں رلاتا ہے اس کی وجہ مجھ سے پہلے سن لیجیے ، پھر جو چاہے کیجیے ۔ میں آپ کے ساتھ ہوں اور آپ میرے ساتھ[9] ۔''

۲۴ جون ۱۹۱۲ع کو حضرت علامہ پھر لکھتے ہیں :

''آپ سے ملنے کو دل چاہتا ہے مگر کیا کروں ، علائق نہیں چھوڑتے ۔ روٹی کا دھندا لاہور سے باہر نکلنے نہیں دیتا ۔ کیا کروں عجب طرح کا قفس ہے[10] ۔''

ہندوستان میں احیاے اسلام کی خاطر جو بزرگ اس وقت مختلف حلقوں میں کام کر رہے تھے ، اخبار توحید میرٹھ میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے خواجہ

۷۔ اقبال نامہ ، جلد ۲ ، ص ۳۵۶ ۔
۸۔ اقبال نامہ ، جلد ۲ ، ص ۳۵۸ ۔
۹۔ اقبال نامہ ، جلد ۲ ، ص ۳۶۰ - ۳۶۱ ۔
۱۰۔ اقبال نامہ ، جلد ۲ ، ص ۳۶۵ ۔

صاحب سے اقبال کا نام کسی وجہ سے چوک گیا تھا ۔ اقبال نے اس فروگذاشت پر دوستانہ شکوہ کرتے ہوئے خواجہ صاحب کو لکھا :

''خدا آپ کا بھلا کرے کہ آپ نے ہندوستان کے پرانے بت کدے میں توحید کی مشعل روشن کی ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ دل اس کی حدت سے گرمائیں گے اور آنکھیں اس کے نور سے منور ہوں گی ۔ میں بھی اپنی بساط کے موافق کچھ نہ کچھ حاضر کروں گا ۔

مسلمانان ہندوستان کی بیداری کے پانچ اسباب ، جو آپ نے اس ہفتے کے ''توحید'' میں ارقام فرمائے ہیں ، بالکل بجا ہیں ۔ لیکن آپ نے یہ نہیں لکھا کہ اقبال ، جس نے اسلامی قومیت کی حقیقت کا راز اس وقت منکشف کیا جب ہندوستان والے اس سے غافل تھے اور جس کے اشعار کی تاریخ زمیندار ، کامریڈ ، بلقان ، طرابلس اور نواب وقارالملک کی حق گوئی کی تاریخ سے پہلے کی ہے ، کس کا خوشہ چین ہے ؟ شاعروں کی بدنصیبی ہے کہ ان کا کام برا بھلا جو کچھ بھی ہو ، غیر محسوس ہوتا ہے اور ظاہر بین آنکھیں مرئیات کی طرف قدرتاً زیادہ متوجہ ہوتی ہیں ۔

''اس خط کا مقصد شکایت نہیں اور نہ یہ کہ اقبال کے کام کا اشتہار ہو ۔ حسن نظامی کو خوب معلوم ہے کہ اس کا دوست اشتہار پسند مزاج لے کر دنیا میں نہیں آیا مگر یہ مقصد اس خط کا ضرور ہے کہ ایک واقف حال دوست کی غلط فہمی دور ہو تاکہ اقبال کی وقعت اپنے دوست کی نگاہ میں محض اس خیال سے کم نہ ہو کہ اس نے مسلمانان ہندوستان کی بیداری میں حصہ نہیں لیا''[11] :

بکلام بیدل اگر رسی مگذر ز جادۂ منصفی
کہ کسی نمی طلبد ز تو صلۂ دگر مگر آفریں

١٩١٣ع میں اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے انتیسویں سالانہ اجلاس میں لسان العصر حضرت اکبر الہ آبادی کے رنگ میں چند چھوٹی چھوٹی طنزیہ و مزاحیہ نظمیں سنائیں ۔ انھوں نے تو مذاقاً ان کا عنوان ''رگڑا'' رکھا تھا مگر وہ کتابی صورت میں ''اکبری اقبال'' کے نام سے شائع ہوئیں ۔ خواجہ حسن نظامی نے ان کی نہایت شگفتہ تمہید لکھی ۔ کتاب ''اکبری اقبال'' اب نایاب ہے ۔ اس کی بعض منتخب نظمیں ''بانگ درا'' میں آگئی ہیں ۔ البتہ خواجہ صاحب کی تمہید، جو تبرک کا درجہ رکھتی ہے ، ان کی یادگار کے طور پر محفوظ کرنے کے لیے ذیل میں درج کی جاتی ہے :

''لاہور میں سیالکوٹ کے رہنے والے ایک آدمی رہتے ہیں ، جن کا نام محمد اقبال

١١۔ اقبال نامہ ، جلد ٢ ، صفحہ ٣٦٥ - ٣٦٦ ۔

ہے اور ڈاکٹر ہے اور بیرسٹر ہے اور پی ۔ ایچ ۔ ڈی ہے ۔ وہ شعر گاتے ، شعر بجاتے ہیں اور موقع پاتے ہیں تو شعر پیدا بھی کر لیتے ہیں ۔

''میں نے ان کو آدمی اس ڈر سے کہا کہ جو لوگ آدمیت کی عینک لگائے ہوئے ہیں اور اقبال اُن کو آدمی ہی نظر آتے ہیں ، کہیں وہ مجھ سے ثبوت نہ مانگ بیٹھیں ، ورنہ میں اقبال کو پیکر خاک نہیں سمجھتا اور ان کے پتلے کو آدم زاد نہیں جانتا ۔ ممکن ہے کہ وہ بشر ہوں مگر ان کی بشریت فقط ان کی بیوی بچوں یا ان کے لیے مبارک ہو ، جو ان کو گورا چٹا مونچھوں والا عقل مند پروفیسر و بیرسٹر کہتے ہیں ۔

''میں نے پروفیسر اقبال کو بھی دیکھا ہے اور ڈاکٹر اقبال کو بھی ، سیالکوٹی اقبال کو بھی اور لاہوری اقبال کو بھی ، یورپین اقبال کو بھی دیکھا ہے اور لندنی اقبال کو بھی ۔ مگر آدمی کبھی نہیں پایا ۔ وہ ازل سے حیوان ہیں اور حیات ابدی کے نشان ہیں ۔ ہندوستان کے آدمی حیوان کے لفظ کو مکروہ جانتے ہیں مگر میں اس لفظ میں وہ جان پاتا ہوں جو ہندوستان کے کسی انسان میں نہیں ۔

''برسات میں مکھیاں اور پروانے دونوں پیدا ہوتے اور دونوں جاندار کہلاتے ہیں ۔ مگر ایک آدمی کو ستاتا اور مگس بےحیا نام پاتا ہے اور دوسرا شمع کے رخ پر قربان ہو جاتا اور عبرت ڈھونڈنے والوں کو صبح کے وقت اپنی لاش دکھا کر رلاتا ہے ۔

''اقبال بھی ایک پروانہ ہے جو اَن دیکھی شمع کا دیوانہ ہے ۔ مکھیاں اس کے اشعار کو مٹھاس سمجھ کر چاٹتی ہیں اور پروانے شعلہ سمجھ کر قربان ہونے آتے ہیں ۔

''اقبال ہمیشہ آسمان پر اڑتے ہیں ۔ زمین پر کبھی آنا ہوتا ہے تو اس زمین میں جو آسمان سے زیادہ دور ہوتی ہے ۔ اس لیے وہ لوگ جن کے پاس ہوائی جہاز نہیں ہیں ، یہ کہتے رہ جاتے ہیں کہ اقبال کہاں ہیں ؟ ہم ان تک کیونکر پہنچیں ؟

''ایک دن بھری سبھا کے اندر اقبال زمین پر آئے اور چند جملے ان کی زبان میں سنائے ، جو زمانے کی زبان کہلاتے ہیں ، جن کا نام اکبر ہے ، جو الہ آباد میں بیٹھ کر اللہ کی آبادیاں بساتے ہیں ۔ اکبر کے ہم زبان ہو کر بولنا آسان بات نہیں ہے ۔ اکبر اشارات ربانی کے حامل ہیں ۔ اکبر کو گویا کرنے والا پہلے آنکھ سے دکھاتا ہے ، پھر قلم سے لکھواتا ہے ۔ اکبر کی ہر بات زمین اور آسمان کو ایک کر دیتی ہے ۔ ہر قول وہ وجود لے کر آتا ہے جس کو انگریزی میں کیرکٹر کہتے ہیں ۔ اکبر نے اُس دھوپ میں بال سفید کیے ہیں ، جس نے اسلامی سلطنت کا باغ خشک کر دیا ۔ اقبال نے اکبری زبان میں جو کچھ کہا وہ ''اکبری اقبال'' ہے ۔ خلقت اس کو دیکھتی ہے کہ اقبال نے کس حد تک اکبر کی روش کو نبھایا ہے اور اکبر کی طرح کیوں کر تنگ قافیوں کو کشادہ کیا ہے مگر

دیکھنا یہ تھا زمانہ اکبر کی زبان میں بولتے بولتے اب اقبال کی زبان میں بھی آیا ہے - خدا خیر کرے - دیکھیے ان حروف کے پردے سے کیا نکلنے والا ہے -

''ہندو استھان کی بے قراری میں کام کی باتیں درکار ہیں ، جن میں نتائج ہوں اور چلنے کے لیے راستہ ہو ، عبرت کے لیے دل خوش کن آگاہی و تنبیہ ہو - اکبر و اقبال کا ابتدا سے یہی شیوہ رہا ہے مگر اقبال نے اور طریق سے کہا اور اکبر نے اور پیرایے سے - اس نظم میں جو منشی مرغوب رقم صاحب کے ذریعے شائع ہوئی ہے ، اقبال نے اکبری نقش قدم پر پاؤں اٹھایا ہے اور حق یہ ہے کہ مضبوطی سے ہر نشان پر پاؤں جمایا ہے - مجھ سے کہتے ہیں کہ میں اس نظم پر وہ لکھوں جس کو لوگ ''ریویو'' کہتے ہیں مگر میں پوچھتا ہوں کہ بہتے ہوئے دریا کی روانی کو اس کی کیا ضرورت ہے کہ دوسرا اس کے تیز بہاؤ کی حقیقت پر لکچر دے - موجیں مارنے والا سمندر جب خود نظر آتا ہے ، تو کسی کا یہ کہنا کہ کشتیاں چکرائیں گی ، سواریوں کو چکر آئیں گے ، بادل اٹھیں گے اور زمین پر مینہ برسائیں گے ، فضول ہے - جاننے والے خود جانتے ہیں کہ یہ طوفان کسی موسم کی خبر دیا کرتا ہے - اس واسطے میں اس نظم کے متعلق کچھ کہنا نہیں چاہتا اور نہ کہنا ہی اس کی اعلیٰ شان کی دلیل ہے -''

۱۹۱۵ع کے آغاز میں خواجہ صاحب نے اقبال کی اسلامی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں ''سرّالوصال'' کا خطاب عطا فرمایا - اقبال نے ۶ فروری ۱۹۱۵ع کے خط میں لکھا :

''آپ کی سرکار سے جو خطاب مجھے عطا ہوا ہے ، اس کا شکریہ ادا کرتا ہوں لیکن وہ مثنوی جس میں خودی کی حقیقت و استحکام پر بحث کی ہے ، اب قریباً تیار ہے اور پریس میں جانے کو ہے - اس کے لیے کوئی عمدہ نام یا خطاب تجویز فرمائیے - شیخ عبدالقادر صاحب نے اس کا نام اسرار حیات ، پیام سروش ، پیام نو ، آئین نو تجویز کیے ہیں - آپ بھی طبع آزمائی فرمائیے اور نتائج سے مجھے مطلع کیجیے تاکہ میں انتخاب کر سکوں[۱۲] -''

یہ تو معلوم نہیں ہو سکا کہ خواجہ صاحب نے کون کون سے نام تجویز کیے البتہ اقبال نے اس مثنوی کو ''اسرار خودی'' کے نام سے شائع کیا - خواجہ حسن نظامی جون ۱۹۵۰ع کے ''منادی'' میں لکھتے ہیں :

''ڈاکٹر سر محمد اقبال کی مثنوی اسرار خودی کا نام میں نے تجویز کیا تھا -

۱۲- اقبال نامہ ، جلد ۲ ، ص ۳۶۸ -

اور بھی کئی نام تجویز کیے تھے مگر انھوں نے اس کو پسند کیا[13] ۔"

مثنوی اسرار خودی کا شائع ہونا تھا کہ ایک ہنگامہ برپا ہو گیا ۔ چونکہ مثنوی کا علم کلام عام سطح سے بلند تھا ، اس لیے تصوف کے بعض مسائل مثلاً وحدت الوجود ، تنزلات ستہ اور ترک دنیا (رہبانیت) وغیرہ سے لوگوں نے اختلاف کیا اور مخالفت کا ایک زبردست طوفان اٹھ کھڑا ہوا ۔ بعض صوفی ، پیر اور سجادہ نشین ، جنھیں روایات باطلہ کی پابندی اور شریعت حقہ سے ناواقفیت کی نمائندگی کا شرف حاصل تھا ، اقبال کے خلاف صف آرا ہو گئے اور انھوں نے خوب خوب ضربیں لگائیں ۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ خواجہ حسن نظامی اور ان کے مرید اس جنگ میں سب سے پیش پیش تھے ۔ خواجہ صاحب نے اس بات کا تو اعتراف کیا کہ :

"حضرت اقبال کے کمال شاعری ، سوز و گداز اور اس اثر سے انکار کرنا ، جس نے مسلمانوں کی موجودہ نسل کو بیدار کیا ، آفتاب کے وجود سے انکار کرنا ہے ۔ وہ میرے اُس زمانے سے دوست ہیں جب ان کی کارگزاری نے نیا نیا نشان بلند کیا تھا ۔ میں ہمیشہ ان کے علم کے نیچے رہا ۔ میں نے زبان سے ، قلم سے اور ہر ایک طریقے سے ، جس پر مجھ کو قابو تھا ، اقبال کے خیالات کی تبلیغ کی ۔ میرے عقیدے میں اقبال کا پایہ اس توصیف سے بھی کہیں بلند ہے جس کو جناب "کشاف" نے بیان کیا ہے[14] ۔"

لیکن اس کے باوجود مثنوی کے خلاف نہ صرف خود نہایت زور دار مضامین لکھے بلکہ دوسروں سے بھی لکھوائے ۔ آپ نے کہا :

"میں اقبال کی نیت پر حملہ نہیں کروں گا ، اس لیے نہیں کہ وہ میرے دوست ہیں ، اس لیے نہیں کہ وہ بڑے آدمی ہیں بلکہ اس لیے کہ سالہا سال سے میں ان کے خیال و ارادہ کو جانتا ہوں ۔ انھوں نے تو یہ مثنوی اپنی دانست میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے لکھی ہو گی مگر اس سے سخت خطرے پیدا ہوں گے اور مسلمانوں کے اصولی عقائد میں تزلزل پڑ جائے گا ۔ در حقیقت یہ مثنوی اقبال کی نہیں بلکہ اقتضائے وقت کی لسان حال ہے ۔ وقت کی خواہش ہے کہ مشرق

۱۳ ۔ ماہنامہ منادی ، دہلی ، بابت جون ۱۹۵۰ع ۔

۱۴ ۔ مضمون کشاف خودی از خواجہ حسن نظامی ، مطبوعہ وکیل امرتسر ۲۹ دسمبر ۱۹۱۵ع و مجلہ اقبال لاہور اکتوبر ۱۹۵۳ع ص ۷۶ ۔

مغربی بن جائیں مگر کیا وہ ایسا کر سکے گا ؟ اس سے کہ دو کہ نہیں :

سانجھے گرو کا بالکا مرے نہ مارا جائے

''حضرت حافظ (شیرازی) کی اقبال نے کیسی آبرو ریزی کی ہے ، کیسے کریہہ الفاظ سے ان کو یاد کیا ہے ۔ اگر وہ سچے ہیں کہ حافظ کے کلام نے مسلمانوں کو کم ہمت بنا دیا ، تو میں پوچھوں گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دنیائے مردار کی مذمت کی تھی اس سے مسلمانوں کی ہمت نہ ٹوٹی ؟ حضور اور سب صحابہ دین کو مقدم اور دنیا کو موخر کہتے تھے ۔ انھوں نے کیسی کیسی فتوحات کیں ۔ اسرار خودی دنیا کو مقدم کہہ کر کیا دکھا سکے گی ؟

''اسرار خودی میں کن کن یورپین فلاسفروں کی روح ہے ؟ اس کو ذرا سمجھ لینے دو ۔ گو ہم بے علم ہیں ، بے سہارے ہیں مگر دین کی حمایت میں ہم سے جو کچھ بن پڑے گا ، کریں گے ۔ اقبال سے خدا نخواستہ دشمنی نہیں لیکن دوستی کو عقائد میں حائل ہونے کا کوئی حق نہیں ۔ مسلمان اپنی مذہبی رائے میں کسی دنیاوی تعلق کا پابند نہیں ہو سکتا ، لہذا میں بھی نہیں ہوں[۱۵] ۔''

اسی پر بس نہیں کی ، خواجہ صاحب نے مندرجہ ذیل آٹھ سوال مرتب کر کے بعض مشائخ کرام کے پاس بھیجے اور ان کے جوابات کی ، جو مثنوی پڑھے بغیر دیے گئے تھے ، خوب خوب اشاعت کی ۔

(۱) کیا قرآن شریف عقیدۂ وحدت الوجود کا مخالف ہے ؟

(۲) کیا توحید اور وحدت الوجود دو جداگانہ اشیا ہیں ؟

(۳) کیا اسلام صرف انانیت مٹانے کو آیا ہے ؟

(۴) تصوف کا انتہائی نتیجہ اور مقصود کیا ہے ؟

(۵) کیا صحابۂ کرام میں کیف سُکر مثل خواجہ حافظ شیرازی کے کسی میں نہ تھا ؟

(۶) صوفیوں کی حالت سلوک کے کسی مقام کو مفید ہے یا نہیں ؟

(۷) کیا کیفیت وحدت الوجود کسی مقام کا نام ہے اور اس مقام کے بعد کیا مقام ہے ؟ کیا حضرت ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد عدم محض تسلیم کیا ہے اور یہ مذہبی امور میں مفید ہے یا نہیں ؟

(۸) کیا وحدت الوجود محض علمی مسئلہ ہے یا اس کو مذہب سے بھی کچھ تعلق ہے ؟

اس سے بھی آگے بڑھ کر ۳۰ جون ۱۹۱۶ء کے رسالہ ''خطیب'' دہلی میں

۱۵- سہ ماہی اقبال لاہور اکتوبر ۱۹۵۳ء ، ص ۷۸-۷۹ ۔

خواجہ صاحب نے ''سِرّ اسرار خودی'' کے عنوان سے مثنوی کے اصول پر بحث کی اور مندرجہ ذیل پانچ وجوہ کی بنا پر اسے نامعقول قرار دیا :

''اول یہ کہ اقبال نے اس مثنوی میں خودی کی حفاظت پر جو کچھ لکھا ہے ، وہ کچھ انوکھا اور نرالا نہیں بلکہ قرآن شریف کی تعلیم سے بہت ہی کم ہے ، لہٰذا بمقابلۂ قرآن اس کی ضرورت نہیں ۔

دوم یہ کہ دیباچے میں مسئلۂ وحدت الوجود اور صوفیوں کو ملزم قرار دیا گیا ہے کہ ترک خودی کا جذبہ اس مسئلے اور وحدت الوجود کے مقلد صوفیہ کے سبب قوم میں پیدا ہوا ۔ پرائیویٹ خط و کتابت میں بھی حضرت اقبال نے اس پر بہت زور دیا ہے اور ان کے احباب بھی صاف صاف کہتے ہیں کہ اس مثنوی کا اصل مقصد صوفی تحریک کا دنیا سے مٹانا ہے ۔ پس چونکہ ان کا ارادہ بے بنیاد ہے اور وہ قیامت تک اس میں کامیاب نہیں ہو سکتے ، لہٰذا میں بھی اس مثنوی کو بے نتیجہ تصور کرتا ہوں اور لغویت سے اختلاف ضروری ہے ۔

سوم مصنف نے دیباچے میں مسلمانوں کو بہ پیرویٔ حکمائے یورپ اپنے عقائد بدل دینے کی صلاح دی ہے ۔

چہارم یہ مثنوی گو خود داری سکھاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کے مغربی خود غرضی بھی سکھاتی ہے ، جو اسلام کے سراسر خلاف ہے ۔

پنجم اس مثنوی نے میری خودی کی توہین کی ہے ۔''

جب علامہ اقبال کے عقائد کی نسبت لوگوں میں غلط فہمیاں پھیلنی شروع ہوئیں اور مسائل کو غلط رنگ میں پیش کیا گیا تو انھوں نے مخالفوں کے اعتراضات کا جواب دینے اور اپنے نظریے کی وضاحت کے لیے خود بھی چند مضامین لکھے جو اس وقت کے اخباروں بالخصوص ''وکیل'' امرتسر ''نیو ابرا'' لکھنؤ میں شائع ہوئے ۔ خواجہ حسن نظامی کو خاص طور پر مخاطب کرکے آپ نے فرمایا :

''مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبر اسلامؐ سے عشق ہے ۔ پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ آپ کو ایک حقیقت اسلامی معلوم ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں ، بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ آپ بالآخر میرے ساتھ اتفاق کریں گے ۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا ہے کیونکہ فلسفۂ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ

ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا[۱۶]۔"

اس کے بعد علامہ اقبال نے ایک ایک کرکے ہر اعتراض کا جواب نہایت وضاحت اور جامعیت سے دیا ۔ مشکل سے مشکل اور نازک سے نازک مسئلے میں بھی بڑی صاف گوئی اور استدلال سے کام لیا ۔ بڑے آدمیوں کی طرح کوئی ایسی بات نہ کی جس سے موقع بہ موقع کترا کے نکل جانے کی گنجائش باقی رہے ۔ ان کو اپنے آپ پر پورا اعتماد تھا ۔ وہ فلسفی اور مفکر ہونے کے علاوہ بہت اچھے قانون دان بھی تھے ۔ وہ جو کچھ کہتے یا لکھتے ، اس میں جذبات کو اتنا دخل نہ ہوتا جتنا کہ سوچ سمجھ اور فکر و تدبر کو دخل ہوتا تھا ۔ انھوں نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا اس میں مغز کے علاوہ ایک اچھے قانون دان اور اچھی وکالت کرنے والے کا منطقی ربط بھی تھا ۔ چنانچہ اپنی بحث کو سمیٹتے ہوئے حضرت علامہ نے فرمایا :

"مندرجہ بالا سطور سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ فلسفیانہ اور مؤرخانہ اعتبار سے مجھے بعض ایسے مسائل سے اختلاف ہے جو حقیقت میں فلسفے کے مسائل ہیں مگر جن کو عام طور پر تصوف کے مسائل سمجھا جاتا ہے ۔ تصوف کے مقاصد سے مجھے کیونکر اختلاف ہو سکتا ہے ۔ کوئی مسلمان ہے جو ان لوگوں کو برا سمجھے جن کا نصب العین محبت رسول اللہؐ ہے اور جو اس ذریعے سے ذات باری سے تعلق پیدا کرکے اپنے اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں ۔ اگر میں تمام صوفیا کا مخالف ہوتا تو مثنوی میں ان کی حکایات و مقولات سے استدلال نہ کرتا ۔"

اس موقع پر حضرت اکبر الہ آبادی نے ثالث بالخیر کا کردار ادا کیا ۔ انھوں نے پہلے تو اس مخالفت کو کوئی اہمیت ہی نہ دی بلکہ سرسری طور پر اپنے رنگ میں کہہ دیا :

حضرت اقبال اور خواجہ حسن     پہلوانی آن میں اِن میں بانکپن
جب نہیں ہے زور شاہی کے لیے     آؤ گتھ جائیں خدا ہی کے لیے
ورزشوں میں کچھ تکلف ہی سہی     ہاتھا پائی کو تصوف ہی سہی
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص     می کند دیوانہ با دیوانہ رقص[۱۷]

۱۶- سہ ماہی اقبال لاہور ، اپریل ۱۹۵۴ع ، ص ۴۴ -
۱۷- خطوط اکبر بنام خواجہ حسن نظامی (۱۹۲۲ع) ص ۲۴ -

لیکن جب معاملہ حد سے بڑھ گیا اور بحث الٹی سیدھی ہونے لگی تو ایک طرف علامہ صاحب کو روکا اور دوسری طرف خواجہ صاحب کو پرخلوص مشورہ دیا :

اے خواجہ حسن کرو نہ اقبال کو رد قومی رکنوں کے ہیں نگہبان وہ بھی
تم محو ہو حسن کی تجلی میں اگر ہیں دشمن فتنۂ رقیباں وہ بھی
پریوں کے لیے جنون ہے تم کو اگر دیوؤں کے لیے بنے سلیماں وہ بھی[۱۸]

میں اس تمام بحث کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنے مضمون ''معرکۂ اسرار خودی'' میں بیان کر چکا ہوں ، جو رسالہ ''اقبال'' لاہور بابت اکتوبر ۱۹۵۳ع اور اپریل ۱۹۵۴ع میں چھپ چکا ہے ۔ یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں ۔ لب لباب یہ ہے کہ اقبال کو اس قلمی جنگ میں کامیابی ہوئی ۔ انھوں نے مثنوی کے دوسرے ایڈیشن میں بعض جگہ لفظی ترمیمیں کرکے میدان مار لیا ۔ ان کا فلسفۂ خودی مقبول خاص و عام ہوا اور خواجہ حسن نظامی بھی پہلے کی طرح ہمنوا اور شیر و شکر ہوکر اقبال کی دوستی کا دم بھرنے لگے ۔

۱۹۱۸ع میں پھر غلط فہمی کے امکانات پیدا ہوئے لیکن بات بڑھنے نہ پائی ۔ پہلی عالمی جنگ کی وجہ سے روز نامہ ''زمیندار'' پر حکومت ہند نے پابندی لگا کر مولانا ظفر علی خان کو ان کے گاؤں کرم آباد میں نظر بند کر دیا تھا مگر انھوں نے سیاست سے کنارہ کش رہنے کا وعدہ کرکے ہفتہ وار ''ستارۂ صبح'' جاری کر لیا تھا ۔ گرمیٔ بازار کی خاطر انھوں نے جھوٹے تصوف اور پیشہ ور صوفیوں اور پیروں کے خلاف ایک سلسلۂ مضامین شروع کر دیا ۔ اس پر خواجہ حسن نظامی کو شبہ گزرا کہ یہ علامہ اقبال کی شہ پر ہو رہا ہے ۔ بدمزگی بڑھنے ہی والی تھی کہ اقبال اور خواجہ حسن نظامی کے مشترک دوست میر غلام بھیک نیرنگ نے خواجہ صاحب کو وضاحتی خط لکھ کر مغالطہ دور کر دیا ۔ چنانچہ خواجہ صاحب نے اقبال کو معذرت کا خط لکھا :

''محب الفقرا جناب شیخ ڈاکٹر محمد اقبال صاحب !

السلام علیکم ۔ آج محبی میر نیرنگ صاحب کے خط نے مجھے ایک بڑے مغالطے سے بچا لیا اور میں ان کا ازحد ممنون ہوں کہ انھوں نے اپنی ذاتی طمانیت کا اظہار کر کے مجھے ایک بد گمانی کے گناہ سے نجات دی ۔ میں آپ سے معذرت کرنے کو یہ خط لکھتا ہوں ۔ مجھے لاہور کے متعدد حضرات نے تحریری و زبانی اطلاعیں دی تھیں کہ اخبار ستارۂ صبح کی آڑ میں آپ ہیں مگر مجھے میر نیرنگ کا سب سے زیادہ یقین ہے ۔ اس لیے میں اپنی بدگمانی کو واپس لے کر آپ سے عذر

۱۸- خطوط اکبر بنام خواجہ حسن نظامی (۱۹۲۲ع) ، ص ۳۹ ۔

کرتا ہوں ۔ اب مجھے اس تگ و دو میں آپ سے کوئی سروکار نہ ہوگا ۔
مخلص دیرینہ حسن نظامی[۱۹]''

اس معذرت نامے کے جواب میں ۱۸ جنوری ۱۹۱۸ع کو علامہ اقبال نے خواجہ صاحب کو جو خط لکھا وہ بھی پڑھنے کے قابل ہے :

''مخدوم و مکرم جناب خواجہ صاحب !

السلام علیکم ۔ آپ کا خط کئی دن سے آیا رکھا ہے ۔ مجھے مصروفیت رہی ، اس وجہ سے جواب نہ لکھ سکا ۔ معاف کیجیے گا ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ میر نیرنگ صاحب نے آپ کو خط لکھا ہے ، جس نے آپ کو ''بد گمانی کے گناہ'' سے بچا لیا ۔ الحمد للہ علیٰ ذالک ۔

آپ کو معلوم ہے تقریباً دو سال ہوئے میں نے اُن اعتراضات کے جواب میں ، جو آپ نے مثنوی ''اسرار خودی'' پرکیے تھے ، چند مضامین مسائل تصوف پر لکھے تھے ، جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ مسئلہ وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری تعالیٰ ہر شے کی عین ہے ، قرآن سے ثابت نہیں اور روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے نہ کہ سُکر ۔ آپ ہی کے اخبار ''خطیب'' میں حضرت صوفی قاری شاہ سلیمان نے ان دونوں مسائل کے متعلق میرے حق میں فیصلہ صادر فرمایا ۔ باوجود اس کے مجھے ہمیشہ اس بات کا تعجب رہا کہ آپ اور آپ کے احباب اس اختلاف کی وجہ سے مجھے کیوں دشمن تصوف سمجھتے ہیں ؟ یہ اختلاف کوئی نئی بات نہیں بلکہ حضرات صوفیہ میں ایک عرصے سے موجود ہے ۔ بہرحال جن خیالات کا اظہار میں نے اخبار ''وکیل'' میں کیا تھا ان کی صحت و صداقت کا مجھے اب تک یقین ہے ،گو ان پر بحث کرنا کئی وجوہ سے غیرضروری جانتا ہوں ۔ عوام بلکہ خواص کو بھی ان اصولی امور میں کوئی دلچسپی نہیں اور نہ اس قسم کے مباحث اخباروں کے لیے موزوں ہیں ۔ ان سب باتوں کے علاوہ مولانا اکبر (الہ آبادی) نے (جن کا ادب و احترام میں اس طرح کرتا ہوں جس طرح کوئی مرید اپنے پیر کا احترام کرے) مجھے لکھا کہ یہ بحث غیر ضروری ہے ۔ اُس دن سے آج تک میں نے ایک سطر بھی ان مباحث پر نہیں لکھی ۔ گو ذاتی فائدے کے خیال سے مطالعہ جاری رکھتا ہوں ۔ اب جو مولوی ظفر علی خاں صاحب نے اخبار ستارۂ صبح میں یہ بحث دوبارہ چھیڑی تو بوجہ اُن دیرینہ تعلقات کے ، جو میرے اور ان کے درمیان ہیں اور نیز اس وجہ سے کہ اس بحث میں مجھے کمال دلچسپی ہے ، بعض لوگوں کو بدگمانی ہوئی کہ ستارۂ صبح کے مضامین میں لکھتا ہوں یا لکھواتا ہوں — ! لیکن حقیقت یہ ہے کہ میرے قلم سے ایک سطر بھی اس بحث پر نہ نکلی اور نہ میں نے مولوی صاحب موصوف کو کوئی مضمون لکھنے کی تحریک کی ہے ، بلکہ

۱۹- انوار اقبال ، ص ۱۸۳ -

پرائیویٹ گفتگو میں کئی امور میں میں نے ان سے اختلاف کیا ہے ۔ اس کے علاوہ میں تو اصولی بحث کو ، جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں ، اخباروں کے لیے موزوں نہیں سمجھتا ، چہ جائیکہ کسی اور کو اس کے جاری رکھنے کی تحریک کروں ۔ البتہ موجودہ نتائج کے حالات پر لکھنے اور ہمدردانہ لہجے میں ان کے خیالات و رسوم کی تنقید کرنے سے قوم کو ضرور فائدہ ہوگا ۔ اگر مولوی ظفر علی خاں یا آپ اس طرف توجہ کریں تو چشم ما روشن دل ما شاد ۔ غرض کہ آپ کو میری نسبت بدگمانی کرنے کی کوئی وجہ نہیں تھی اور اگر کسی وجہ سے بدگمانی ہو بھی گئی تھی تو آپ مجھ سے براہ راست دریافت کر سکتے تھے ۔ لوگ تو اس قسم کی باتیں اڑایا ہی کرتے ہیں ۔ دو چار روز کا ذکر ہے کہ ایک شخص نے بیان کیا کہ خواجہ حسن نظامی صاحب نے یہ مشہور کر رکھا ہے کہ اقبال نے اپنی ٹوپی ہمارے قدموں پر رکھ کر ہم سے معافی مانگی ہے اور آئندہ کے لیے توبہ کی ہے ۔ میں نے انہیں یہ جواب دیا کہ جن لوگوں کے عقائد و عمل کا ماخذ کتاب و سنت ہے ، اقبال ان کے قدموں پر ٹوپی کیا سر رکھنے کو تیار ہے اور ان کی صحبت کے ایک لحظے کو دنیا کی تمام عزت و آبرو پر ترجیح دیتا ہے ۔ لیکن جو بات خواجہ حسن نظامی کی طرف سے منسوب کرتے ہو تو اس کے لغو ہونے میں کوئی شبہ نہیں ۔ زیادہ کیا عرض کروں ۔ امید ہے کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔ اگر آپ چاہیں تو یہ خط شائع کر سکتے ہیں ۔ والسلام محمد اقبال از لاہور[۲۰]

اس مراسلت کے بعد خواجہ حسن نظامی نے ایک مضمون اپنے ہفت روزہ اخبار ''خطیب'' میں لکھا جس کا عنوان تھا ''جناب اقبال و حسن نظامی'' ۔ اس میں یہ اعلان کیا :

''گزشتہ ایام میں جناب شیخ اقبال صاحب بیرسٹر پی ۔ ایچ ۔ ڈی اور حسن نظامی کے درمیان مسئلہ تصوف میں اختلاف واقع ہوا تھا ۔ گفتگو آگے بڑھتی مگر ایک طرف تو جناب ڈاکٹر صاحب کو مولانا سید اکبر حسین صاحب الہ آبادی نے روکا اور دوسری جانب مجھے بھی ممانعت فرمائی ۔ میں حضرت اکبر کی ذات کو اپنا مرشد معنوی تصور کرتا ہوں ، اس لیے گفتگو سے دست بردار ہوگیا اور خلقت کی اس شہرت کو برداشت کرتا رہا کہ حسن نظامی اقبال سے علمی بحث نہ کر سکا ۔ کیونکہ بدنامی بہتر تھی اپنے رہنمائے روح کی عدم تعمیل ارشاد سے''[۲۱]

۱۹۳۵ء میں دہلی کے ہندو مسلمان اہلِ علم نے جناب سری رام آنجہانی مصنف خم خانۂ جاوید (متوفی ۲۵ مارچ ۱۹۳۰ء) کے مکان پر جمع ہو کر ''غالب

۲۰- انوار اقبال ص ۱۸۳ - ۱۸۶ -
۲۱- انوار اقبال حاشیہ ص ۱۸۶ -

سوسائٹی" قائم کی ۔ اس کے صدر پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی دہلوی ، نائب صدر پنڈت امرناتھ ساحر دہلوی ، خواجہ حسن نظامی اور لالہ دیش بندھو گپتا تھے اور سیکرٹری میر محمد حسین مالک فرم زنگی قلم ، آغا محمد اشرف نبیرۂ مولانا محمد حسین آزاد اور جناب عشرت رحمانی تھے ۔ اس سوسائٹی نے ۱۵ فروری ۱۹۳۶ع کو دہلی میں پہلا "یوم غالب" بڑے وسیع پیمانے پر منایا ۔ اراکین انجمن کے مشورے سے خواجہ حسن نظامی نے مقامی و بیرونی ہندو مسلم مشاہیر کو شرکت کی دعوت دی اور ہندوستان کے علمی سرپرستوں اور والیان ریاست کو "غالب ڈے" کی امداد و اعانت کے لیے تار بھیجے ۔ علامہ اقبال ان دنوں بیمار تھے ، اس لیے خود تو بہ نفس نفیس تقریبات میں شریک نہ ہو سکے مگر انہوں نے اپنا الہامی پیغام خواجہ حسن نظامی کے نام بھیج دیا جو حسب ذیل تھا :

جناب خواجہ صاحب ! دو سال سے علیل ہوں :

سخن اے ہم نشیں از من چہ خواہی  کہ من با خویش دارم گفتگوے*

پیغام کے لیے مراقبہ کیا تو میرزا ہرگوپال تفتہ کی روح سامنے آئی اور دلی والوں کے لیے یہ دو شعر نازل کر کے غائب ہوگئی :

دریں محفل کہ افسون فرنگ از خود برد او را
نگاہے پردہ سوز آور دلے دانائے راز آور
مئے ایں ساقیان لالہ رو ذوقے نمی بخشد
ز فیض حضرت غالب ہاں پیمانہ باز آور

زیادہ کیا عرض کروں ، سوا اس کے کہ دعاؤں کا محتاج ہوں ۔ ہاں دلی کے پنڈتوں سے سلام کہہ دیجیے ۔

محمد اقبال[۲۲]

۱۹۳۶ع میں خواجہ صاحب نے میلادی جنتری بابت ۱۳۵۵ ہجری شائع کی ۔ اس میں انہوں نے جہاں اور بہت سی جدتیں پیدا کیں ، وہاں بہت سے مشاہیر کے قلمی چہرے اپنے مخصوص انداز میں لکھے اور اپنے دوست اقبال کے قلمی چہرے میں نہایت پیار سے یوں رنگ بھرے :

"سرو قد ، گندمی رنگ ، پر تمکنت چہرہ ، ڈاڑھی صاف ۔ شاعر بھی ہیں ،

*پیام مشرق ، ص ۶۹ ۔

۲۲- منادی دہلی ۲۱-۲۸ فروری ۱۹۳۶ع ۔ غالب ڈے کی مکمل روئداد میرے مضمون "عظمت غالب" مطبوعہ اقبال ریویو کراچی جولائی ۱۹۶۵ع میں ملاحظہ فرمائیے ۔

نثر نویس بھی ہیں ، بیرسٹر بھی ہیں ، سر بھی ہیں ، لیڈر بھی ہیں اور پھر صاحب اقبال بھی ہیں ۔ آنکھیں ایسی لشیلی کہ ایک آنکھ میں حافظ کا میکدہ تو دوسری میں عمر خیام کا خم خانہ ، جسم پنجابی ، دماغ فلسفی ، خیال صوفی ، دل مسلمان ۔ پہلے شاعر بنے ، پھر بیرسٹر ہوئے اور اب لیڈر ہیں ۔ انگریزی زبان پر پورا قابو رکھتے ہیں لیکن انگریزیت کے قابو میں نہیں آتے ۔ انگریز ان کو سمجھتا ہے اور انگریز کو یہ سمجھتے ہیں ۔ اگر انگریز کو سمجھنا نہ جانتے تو نہ سر بنتے اور نہ گول میز کانفرنس میں نظر آتے ۔ عربی بھی جانتے ہیں اور فارسی بھی جانتے ہیں ۔ فارسی اتنی اچھی جانتے ہیں کہ اگر خاقانی اور انوری کے زمانے میں ہوتے تو دوسرے خاقانی اور انوری مانے جاتے ۔ مسلک حق پسندی ، پیشہ علمی خدمت ، مذہب مسلمانوں کی بہبودی ۔ مزاج میں سنجیدگی ، متانت اور استقلال ۔ یعنی شاعر ہونے کے باوجود شاعرانہ تلون مزاجی نہیں ہے ۔ دوسرے شاعروں کی طرح ان کی شاعری بھی عشق باز ہے لیکن ان کی شاعری کو گل و بلبل سے عشق نہیں ہے ۔ ان کی شاعری کو قوم اور وطن سے عشق کرنے میں لطف آتا ہے ۔ انگریز کی نظر میں پسندیدہ ہیں ، مسلمان کی نظر میں محبوب ہیں ، ہندو کی نظر میں اپنی صاف بیانی کی وجہ سے غیر مرغوب ہیں ۔ ان کی شاعرانہ قابلیت کو سوئی ہوئی قوم کو جگانا خوب آتا ہے ۔ اگر یہ پیدا نہ ہوتے تو حالی کی شاعری کے گلشن میں کبھی بہار نہ آتی ۔'' ٢٣

٢١ اپریل ١٩٣٨ء کو حضرت علامہ اقبال اپنے رفیق اعلیٰ سے جا ملے ۔ چنانچہ ٢٢ اپریل ١٩٣٨ء کے ''منادی'' میں آپ کے انتقال کی خبر دیتے ہوئے خواجہ حسن نظامی نے جو کچھ لکھا ، اس کے حرف حرف سے درد و غم کا اظہار ہوتا ہے :

''آج ٢١ اپریل کی صبح کو دلی ریڈیو نے یہ الم ناک خبر سنائی کہ تمام اسلامی دنیا کے مسلمہ قومی شاعر نے ، جنھوں نے ساری دنیا میں ترقی و زندگی کی لہر پیدا کر دی ، اس دنیا سے انتقال فرمایا ۔ یہ خبر نہ صرف دنیا بھر کے مسلمانوں کو غم گین کرنے والی ہے بلکہ تمام ایشیائی قوموں کو اس کا صدمہ ہوگا ۔ کیونکہ مرحوم اقبال ایشیا کی پرانی تہذیب کے حامی اور مددگار تھے ، اس لیے ان کی وفات سے تمام دنیا کے مسلمانوں کو ایسا نقصان پہنچا ہے جس کی تلافی نہیں ہو سکتی ۔ مرحوم کا دل دادہ : حسن نظامی'' ٢٤

اس کے بعد ٢٩ اپریل ١٩٣٨ء کے ''منادی'' میں تحریر فرمایا :

٢٣- میلادی جنتری ١٣٥٥ ہجری ۔

٢٤- منادی دہلی ٢٢ اپریل ١٩٣٨ء ۔

اقبال کی وفات کے وقت آخری الفاظ یہ تھے :

''میں موت سے نہیں گھبراتا ۔ میں مسلمان ہوں ۔ ہنسی خوشی موت کا استقبال کروں گا ۔''

میرے دوست اور فلسفیانہ شاعری کے آفتاب جناب ڈاکٹر شیخ سر محمد اقبال صاحب نے جمعرات کے دن ۱۹ صفر ۱۳۵۷ھ صبح صادق کے وقت اس دنیا سے کوچ فرمایا ۔ وہ چونکہ محب اہل بیت تھے اور تفضیلی عقائد رکھتے تھے ، اس لیے قدرت نے ان کو چہلم سیدالشہداء علیہ السلام سے ایک دن پہلے کی تاریخ عطا فرمائی ۔

ہندوستان کے ہر باشندے نے ، چھوٹا ہو یا بڑا ، اس صدمے کو قومی اور ملکی صدمہ محسوس کیا اور ہندوستان کے باہر بھی ایک تہلکہ برپا ہو گیا ، جس سے ان کی ہر دلعزیزی اور مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے ۔

مرحوم جب تعلیم کے لیے یورپ جا رہے تھے تو درگاہ حضرت خواجہ نظام‌الدین اولیاء میں حاضر ہوئے تھے اور ایک نظم بھی نذر کی تھی جس کے حسب ذیل اشعار بہت مقبول ہوئے تھے :

ہند کا داتا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار گوہر بار سے
محو اظہار تمنائے دل ناکام ہوں
لاج رکھ لینا کہ میں اقبال* کا ہم نام ہوں

اس سفر کے وقت مرحوم کے ساتھ میر نیرنگ صاحب وغیرہ شعرا بھی تھے جو سب جمع ہو کر میرزا غالب کے مزار پر گئے تھے اور میں نے دلی کے مشہور قوال ولایت خاں کو بلایا تھا ۔ ولایت خاں اس وقت نو عمر لڑکا تھا ۔ سر محمد اقبال نے غالب کی لوح مزار کو دونوں ہاتھوں کے حلقے میں لے کر سر جھکا لیا تھا اور ولایت خاں نے غالب کی یہ غزل گائی تھی :

وہ بادۂ شبانہ کی سر مستیاں کہاں اٹھیے بس اب کہ لذت خواب سحر گئی

اس شعر کو ولایت خاں نے اس طرح ادا کیا تھا کہ سب پر ایک کیف الم طاری تھا ۔ مگر آج جب اقبال کے مرنے کی خبر آئی تو اس ولایت خاں قوال نے ، جو اب بوڑھا ہو گیا ہے ، دلی ریڈیو میں خود اقبال کی ایک غزل گائی اور ایسے درد انگیز لہجے میں کہ سب سننے والے رونے لگے ۔

آج رات کو پروفیسر مرزا محمد سعید صاحب ایم اے نے دہلی ریڈیو میں مرحوم اقبال کی نسبت ایک بہت اچھا مضمون سنایا تھا ، جس کے بعد ریڈیو والوں نے خبریں سناتے وقت کہا کہ مرحوم اقبال نے اپنے قدیمی خدمت گزار نوکر علی بخش کی گود میں جان دی ۔ یہ سن کر مجھ پر بہت اثر ہوا ، اتنا اثر جو گورنر

*خواجہ محمد اقبال حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے ایک مقبول خدمت گزار کا نام تھا ۔ ان کے نام کی طرف اس نظم میں اشارہ کیا ہے ۔

پنجاب اور سرٹیگور اور صدر کانگرس اور مسٹر جناح کے بیانات سے بھی نہیں ہوا تھا ۔ کیونکہ آقا اور نوکر کی یہ وفاداریاں اور باہمی الفتیں اب خواب و خیال ہو گئی ہیں ۔ ہر چیز میں ظاہر داری اور نمائش ہوتی ہے ۔ دلی تعلق بہت کم ہوتا ہے ۔ پس مجھ پر اثر اس لیے ہوا کہ اقبال سچ مچ ہماری مٹنے والی تہذیب کی ایک نشانی تھے ، جن کے مستقل طرز عمل اور برتاؤ نے ان کے نوکر علی بخش کو ایسا گرویدہ کر لیا تھا کہ وہ آخر وقت تک ساتھ رہا ۔ اس لیے میں نے تعزیت نامہ علی بخش کو بھیجا ہے ، مرحوم کی اولاد کو نہیں بھیجا ۔ اولاد کے پاس میں خود ماتم پرسی کرنے جاؤں گا ۔ اس وقت تو خطاب کے قابل میں نے علی بخش نوکر کی محبت دیکھی ۔ کیونکہ میرے کان میں اقبال کی آواز گونج رہی تھی : ''علی بخش حقہ بھر لا ۔ اندر سے جاوید کو لا ۔ خواجہ صاحب سے ملا'' ۔

اقبال کے مرنے سے ہندوستان ہی سونا نہیں ہوگیا بلکہ ایشیا بھر میں اندھیرا چھا گیا ۔ ہزہائی نس نواب صاحب بھوپال تمام ایشیا کی طرف سے شکریہ کے مستحق ہیں ، جنہوں نے اقبال کی قدر کی تھی اور پانچ سو روپے ماہوار پیش کرتے تھے ۔ امید ہے کہ مرحوم کے اہل و عیال کو بھی نواب صاحب فراموش نہیں کریں گے ۔

حسن نظامی
۲۱ اپریل ۱۹۳۸ع[۲۵]

علامہ اقبال نے جس آزاد اسلامی مملکت کا تخیل پیش کیا تھا ، وہ ۱۹۴۷ع میں پاکستان کی صورت میں ظہور پذیر ہوا اور اہل پاکستان نے اس مفکر اعظم کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لیے ''یوم اقبال'' پہلے سے زیادہ شاندار طریق پر منانا شروع کیا ۔ ۱۹۵۲ع میں خواجہ حسن نظامی صاحب کو بھی لاہور میں ہونے والے ''یوم اقبال'' میں شرکت کی دعوت دی گئی ۔ انھوں نے لاہور آنا تو خوشی سے قبول کر لیا لیکن بیماری اور ضعف کے سبب وہ سفر اختیار نہ کر سکے ، اس لیے انھوں نے اپنا مضمون لکھ کر لاہور میں اپنے خلیفہ جناب محمد حسین نظامی کو بھیج دیا کہ وہ اسے طبع کرا کے جلسے میں تقسیم کر دیں ۔ یہ مضمون علامہ اقبال کے متعلق خواجہ صاحب کی آخری تحریر ہے اور اس لحاظ سے نہایت قیمتی ہے کہ اس میں انھوں نے اپنے تعلقات پر روشنی ڈالی ہے اور نہایت فراخ دلی سے اپنی صفائی پیش کرتے ہوئے اپنے تمام مریدوں اور عقیدت مندوں کو اقبال کے کلام کی روح پر متوجہ رہنے کی تلقین کی ہے :

لاہور کے یوم اقبال کی خبر سن کر میں نے ارادہ کر لیا تھا کہ خود لاہور

۲۵- منادی دہلی ۲۹ اپریل ۱۹۳۸ع ۔

آؤں اور یوم اقبال میں اپنا یہ مضمون پڑھوں مگر بڑھاپے اور بیماری اور بینائی کی خرابی کے سبب لاہور کا سفر نہ کر سکا۔

گزشتہ سال دہلی میں پاکستانی ہائی کمشنر صاحب نے میری صدارت میں یوم اقبال کا جلسہ کیا تھا جہاں اسلامی دنیا کے سفیر بھی موجود تھے اور پنڈت زار صاحب اور ان کے فرزند پنڈت گل زار صاحب وغیرہ ہندوؤں نے بہت اچھی تقریریں کی تھیں اور نظمیں سنائی تھیں اور میں نے اپنی صدارتی تقریر میں مصر کے سفیر کو مخاطب کر کے کہا تھا کہ سر محمد اقبال مرحوم کشمیری برہمن تھے اور کشمیری برہمنوں کا تعلق مصر سے ہے کیونکہ مصر میں سورج کے مندر کے بڑے پجاری مہنت ہری ہر تھے اور مصری زبان میں سورج کو ''را'' کہتے ہیں۔ قرآن شریف کی سورہ یوسف بھی ''الف لام را'' سے شروع ہوتی ہے یعنی ''را'' کا لفظ خداتعالیٰ نے بھی ارشاد فرمایا ہے۔

مہنت ہری ہر کی شادی قبطی فرعون کی لڑکی سے ہوئی اور فرعون لاولد مر گیا تو مہنت ہری ہر کو فرعون بنا دیا گیا اور ان کی اولاد چار سو برس تک مصر پر حکومت کرتی رہی اور نئے انقلاب کے سبب نیا خاندان حاکم ہو گیا اور ہری ہر کی اولاد حضرت موسیٰ کی یہودی قوم کے ساتھ مصر سے نکلی۔ حضرت موسیٰ فلسطین چلے گئے اور ہری ہر کی اولاد افغانستان میں آ گئی۔ یہاں اس نے ہری نام کا ایک شہر آباد کیا جس کو بعد میں ہرات کہنے لگے۔ اس کے بعد یہ لوگ کشمیر میں آئے اور کشمیر سے ہندوستان میں آئے اور گنگا کے کنارے اپنے مورث کے نام پر ہری دوارتیرتھ بنایا۔

لہذا ہندوستان کے کشمیری برہمن سب مصری ہیں اور چونکہ ڈاکٹر سر محمد اقبال بھی کشمیری برہمن تھے، اس لیے اقبال بھی مصری تھے اور نہرو جی بھی کشمیری برہمن ہونے کے سبب مصری ہیں۔

میں نے یہ بھی کہا تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال سے میرے تعلقات اتنے زیادہ تھے کہ وہ بار بار دہلی میں میرے پاس آتے تھے اور میں بار بار ان کے پاس جاتا تھا۔

وہ ساری اسلامی دنیا کے مسلمانوں کو متحد کرکے کل جہان میں پاکستان بنانا چاہتے تھے اور ان ہی کی تحریک سے میں نے ۱۹۱۱ء میں مصر، فلسطین، شام اور حجاز کا سفر کیا تھا اور واپس آ کر میں نے اقبال سے کہا تھا کہ مذکورہ ملک انگریزی تہذیب کے اس قدر دل دادہ ہو گئے ہیں کہ مجھے وہاں اسلامی اتحاد کی امید نظر نہیں آتی۔

اس کے بعد اقبال نے مثنوی اسرارخودی لکھی اور حضرت حافظ شیرازی کے کلام پر اور بعض صوفیوں کے عقائد ترک دنیا پر تنقید کی، جس کو میں نے اور حضرت اکبر الہ آبادی نے ناموزوں خیال کرکے اس سے اختلاف کیا اور کچھ عرصے تک اخبارات میں اختلافی مضامین شائع ہوئے۔ آخر کار میرا ان کا اتحاد خیال ہو گیا اور میں نے تسلیم کر لیا کہ ترک دنیا کا وہ تخیل جو بعض صوفیائے کرام

کا ہے وہ وقت حاضر کے لیے موزوں نہیں ہے کیونکہ قرآن میں خدا نے جو دعا سکھائی ہے اس میں دنیا کی بھلائی کو مقدم اور آخرت کی بھلائی کو مؤخر رکھا ہے -

اس کے بعد میں نے دہلی کے پاکستانی یوم اقبال میں کہا تھا کہ میرے مریدوں کی غلط فہمی دور ہو جانی چاہیے کہ میری اور اقبال کی صفائی اور صلح ہو گئی تھی اور ہم دونوں میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا تھا اور ڈاکٹر صاحب نے میرے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کی شان میں کئی قصیدے لکھے تھے اور ایک قصیدے میں یہ شعر تھا :

ہند کا داتا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار گوہر بار سے

اور اسی قصیدے میں حضرت کے خادم خاص خواجہ محمد اقبال صاحب کی نسبت ایک شعر تھا :

محو اظہار تمنائے دل ناکام ہوں لاج رکھ لینا کہ میں اقبال کا ہمنام ہوں

اور یہ شعر بھی تھا :

جا ہی پہنچے گی صدا لاہور سے دہلی تلک
منہ چھپا کر مانگتا ہوں تجھ سے وہ سائل ہوں میں
بھلا ہو دونوں جہاں میں حسن نظامی کا
ملا ہے جس کی بدولت یہ آستاں ہم کو

سوامی شردھانند کی تحریک شدھی اور میری جوابی تحریک تبلیغ کے ایام میں لاہور کے لالہ لاجپت رائے صاحب نے مظفر پور بہار کے جلسے میں کہا تھا کہ ہندو قوم کا ہاضمہ قوی ہے - وہ یونانی سکندر کے ساتھیوں کو ہضم کر گئی اور اب ہندوستان کے مسلمانوں کو بھی ہضم کر جائے گی - اس کے جواب میں پٹنہ جاکر میں نے تقریر کی تھی کہ لاجپت رائے صاحب اپنے دعوے کا ثبوت پیش کریں اور میں اپنے دعوے کا ثبوت پیش کرتا ہوں کہ مسلمانوں کا ہاضمہ بہت مضبوط ہے جو کشمیری برہمن اقبال کو ہضم کر گئے اور راجپوت قوم کے میاں سر فضل حسین کو ہضم کر گئے - اس تقریر کو اخباروں میں پڑھ کر جو خط سر اقبال نے مجھے لکھا تھا وہ آج تک موجود ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس جواب سے بہت خوش ہوئے تھے -

آخر میں مجھے یہ لکھنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال مرحوم ایسا پاکستان چاہتے تھے جو یورپ کی تہذیب کے ہر اثر سے پاک ہو ـــ لہٰذا پاکستان کے مسلمانوں کو اقبال کے اس خیال پر غور کرکے اپنے حالات کا اندازہ کرنا چاہیے کہ وہ یورپ کی تقلید سے کتنے آزاد ہیں -

لاہور میں ایسے اصحاب موجود ہوں گے جن کو شاید یاد ہو کہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے ایک جلسے میں اقبال نے اپنی نظم سنائی تو میں نے اپنے سر کا عمامہ اتار کر ان کے سر پر رکھ دیا تھا اور کہا تھا :

تمھارے جام مے کی نذر میری پارسائی ہو

اور اقبال کی نظم اور میرے خیالات اور میرے عمل کا حاضرین پر بہت اثر ہوا تھا۔

میرا مقصد اس تحریر سے یہ ہے کہ میری موت کا وقت قریب ہے اور ممکن ہے کہ میرے بعد میرے مریدوں میں یہ غلط فہمی باقی رہے کہ مجھ میں اور اقبال میں بعض مسائل تصوف کے سبب اختلاف تھا ، اس لیے میں لاہور کے جلسۂ عام میں اعلان کرتا ہوں کہ مجھ میں اور اقبال میں کسی قسم کا اختلاف باقی نہ رہا تھا اور میں آج تک اقبال کے ان خیالات کا حامی ہوں جو انھوں نے بعض اہل تصوف کے خیالات ترک دنیا کے خلاف ظاہر کیے تھے۔

میں پاکستانی مریدوں اور دوستوں سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اقبال کے کلام کی روح پر متوجہ رہیں اور قرآن کے اس حکم کو سامنے رکھیں جس میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے :

ولا تنس نصیبک من الدنیا (اے انسان ! مت بھول اپنے دنیاوی حصے کو)

اقبال کے کلام میں دنیا کے حصے کو حاصل کرنے کے ساتھ ہی یورپ کے منکر دین حصے سے بچنے کی تلقین بھی ہے[۲۶]۔

خواجہ حسن نظامی جو ۲ محرم ۱۲۹۶ھ/۱۸۸۰ء کو دہلی میں پیدا ہوئے تھے ، اپنی خدا داد صلاحیتوں اور زبان دانی کے فطری جوہر دکھا کر ۱۷ ذی الحجہ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء میں اپنے اللہ کو پیارے ہو گئے۔ وہ اردو کے صاحب طرز ادیب بلکہ اپنے رنگ کے فرد وحید تھے ۔ ان کی سبق آموز اور زندگی افروز تحریروں سے پاک و ہند نے بہت کچھ حاصل کیا ۔ عوام نے ان کی رنگین بیانی اور شگفتہ سرائی سے لطف اٹھایا تو خواص نے زبان کے چٹخارے کے ساتھ حکمت و تصوف کے گوہر ہائے گراں مایہ سے اپنے جیب و دامن بھرے ۔ علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال نے ۱۹۶۴ء میں ''یوم حسن نظامی'' کی تقریب پر پیغام دیتے ہوئے فرمایا :

''علامہ اقبال کے حضرت خواجہ حسن نظامی سے گہرے مراسم تھے بلکہ ان کی ذات سے خاص محبت تھی ۔ ایک دو بار جب میں علامہ کی معیت میں دہلی گیا تو نظام الدین اولیاء کے مزار پر حاضری دینے کے بعد مجھے حضرت کے ہاں لے گئے ۔ بچپن میں مجھے حضرت کی تصانیف پڑھنے کی ترغیب بھی علامہ ہی نے دی ۔ مجھے خوب یاد ہے جب میں حضرت کی تصانیف میں مغل شہزادیوں کی مفلوک الحالی کے متعلق پڑھا کرتا تھا تو آنکھوں سے بے اختیار آنسو بہہ نکلتے تھے ۔ ایک مرتبہ میں نے علامہ سے ذکر کیا کہ حضرت کا انداز تحریر غیر معمولی

۲۶- ادبی دنیا ، لاہور مئی ۱۹۶۵ء ، ص ۹ - ۱۱ -

طور پر موثر ہے ۔ فرمانے لگے کہ حضرت درد مند ہیں اور ہر درد مند کا انداز تحریر موثر ہوا کرتا ہے ۔

"مجھے ابھی تک حضرت کا چہرہ یاد ہے ۔ دراز گیسو ، شفقت بھری نگاہیں اور شخصیت سادگی و عجز کی ایک نادر مثال ۔ ہر وقت مسکراتے رہتے ۔ مجھے فخر ہے کہ میرے سر پر اس بزرگ ہستی کا دست شفقت رہا ہے اور میں آپ کا ممنون ہوں کہ آپ نے ان کا ذکر چھیڑ کے ایک پرانی یاد تازہ کر دی[۲۷] ۔"

یہ ہے مختصر سی جھلک ان بزرگ ہستیوں کی دوستی کی ، جو اُلفت و یگانگت کے رشتوں میں جکڑی ہوئی تھیں اور جن کے مخلصانہ اور بے غرضانہ تعلقات چالیس سال کی طویل مدت میں پھیلے ہوئے تھے ۔ وفا کی سطح سے گزری ہوئی دنیا میں غرض کے بندے تو بے شمار ملیں گے مگر ایسی مثالیں کم ہی نظر آئیں گی :

دل غم دیدۂ انجام لرز جاتا ہے
اب جو دو شخص بہم عہد وفا کرتے ہیں

۲۷۔ ادبی دنیا ، لاہور جولائی ۱۹۶۵ع ، ص ۷۳ ۔

# جناب ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب

## سابق ڈائریکٹر اقبال اکادمی

کی وفات حسرت آیات پر اکادمی کے تمام اراکین اپنے دلی افسوس کا اظہار کرتے ہیں ۔ خدا انھیں اپنے جوار رحمت میں جگہ دے اور ان کے لواحقین کو صبر جمیل عطا کرے ۔

# شاہ ولی اللہ کا نظریۂ زمان و مکان

عتیق فکری*

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں ۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے ساتھ جب اسلامی علوم کا بھی زوال ہو رہا تھا تو ایسے وقت میں قدرت کی طرف سے عالم اسلام کو ایک ایسا فرد فرید عطا ہوا جس کی علمی مساعی نے جدید فکر کے راستے ہموار کر دیے اور صدیوں کی تقلید کی زنجیریں کٹ کر ایک نئے اجتہاد کی صورت اختیار کرنے کے امکان پیدا ہو گئے ۔ یہ امکانات زوال پذیر ذہنوں کے لیے ایک حقیقت پسندانہ فکری نظام تھا جس کی اساس پر آیندہ اجتہادِ فکر کی راہیں ہموار ہو سکتی تھیں اور دنیائے فکر میں ایک جدید انقلاب لایا جا سکتا تھا ۔ شاہ صاحب نے جن اصولوں پر اپنے فکر کی بنیاد رکھی تھی اُن میں اسماء الٰہیہ کی تعبیر اور شخص اکبر کا تصور بھی تھا ۔ شاہ صاحب نے اسماء الٰہیہ کی تعبیر اور تمثل سے تصور زمان و مکان کی وحدت کو پیش کیا اور شخص اکبر کے تصور کے ذریعے اس کائنات کی وحدت کو ظاہر کیا تاکہ زمان و مکان اور شخص اکبر میں بھی ایک وحدت پیدا ہو جائے اور سلسلۂ کائنات کی تمام کڑیاں تصور وحدت پر ختم ہو جائیں اور اس کائنات کے ظہور و بطون سے انسان کو آگاہی ہو ۔ ان اصولوں کی اساس پر میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے نظریہ زمان و مکان کو پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں ۔

شاہ صاحب قرآن کریم کی اس سورۃ سے اپنا موضوع شروع کرتے ہیں : ’’انما آمرہ اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون‘‘ (اس کے حکم صادر کرنے کی کیفیت یہ ہے کہ جب وہ کسی امر کو انجام دینے کا ارادہ فرماتا ہے تو بے شک اس کو حکم دیتا ہے کہ ہو جا اور وہ ہو جاتا ہے) ۔ اکثر لوگوں کے ذہن اس آیت کی حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں ۔ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ تکوین ارادہ کے مترادف ہے اور ان میں باہمی ربط و تعلق ازلی ہے ۔ ازل کسی محدود وقت کو نہیں کہتے ، جس کے بعد زمان مفہوم ظہور میں آیا ہو ۔ وہ تو کائنات کے لیے ایک ظرف (وقت ظہور) کے طور پر استعمال ہوا ہے جس کا وجود بلحاظ اس کی قدامت اور مجرد عن المادہ ہونے کے متعالی عن الزمان و المکان ہے (زمان و مکان کے

*عتیق فکری ، پاکستان کے مشہور دانش ور ۔

متعارف مفہوم سے بالا تر ہے) ۔ زمان کے مفہوم میں ہر چند وسعت پیدا کی جائے تو وہ ایک وحدت ہے جو ہمہ حال باری تعالیٰ کے حضور میں ہے اور وہ اپنے حسب ارادہ اس میں اپنا تصرف فرماتا رہتا ہے ۔ تجدد فنا اور زوال کا مفہوم صرف اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے ساتھ اُس کی نسبت پیدا کرتے ہیں (جب تک اس کی نسبت ذات اقدس سے ہے اس میں کوئی تجدد و فنا نہیں) اس لیے حدیث عالم کا مستلزم محال سمجھنا غلط ہے ۔

شاہ صاحب کی اس عبارت سے ہمیں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ زمان و مکان کے متعلق ان کی ایک اپنی زبان اور انداز بیان ہے جس میں اُنھوں نے تاریخی طور پر اپنی راہ بالکل الگ نکالنے کی کوشش کی ہے ۔ اس لیے ان کا تصور زمان و مکان اپنی خاص اقدار رکھتا ہے ، جو نہ تو یونانی فلاسفہ کے خیالات سے مستعار ہے اور نہ اس پر ہندی فلسفے کا ہی اثر ہے ۔

شاہ صاحب کے تصور زمان و مکان کی توجیہ میرے نزدیک ان کی اپنی خاص صوفیانہ واردات اور اسماء الٰہیہ کی توضیح اقدار پر مبنی ہے ۔ ارادۂ الٰہیہ اور ازل کے مثالی تصور سے انھوں نے زمان و مکان کو بحیثیت مسئلے کے سمجھا ہے ۔ اگر اس انداز فکر سے نظر ڈالی جائے تو زمان و مکان کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ تاریخ فلسفہ میں منفرد تصور ہے ۔ گو اس کی جھلک ابن عربی کے تصور زمان و مکان میں موجود ہے لیکن جس انداز سے شاہ صاحب نے سمجھا ہے یہ کچھ انھی کا حصہ ہے ۔ اس سلسلے میں ہم شاہ ولی اللہ کے نظریہ' شخص اکبر کو بھی اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ تخلیق کائنات اور زمانے کی صورتوں کا تعین اپنے اپنے مقام کے مطابق ہمارے سامنے رہے اور ہم زمان سرمدی ، زمان دہری اور زمان لیل و نہار کے تحت اُس فلسفہ' تخلیق کو سمجھ سکیں جو شاہ صاحب کے نزدیک اُن کے اپنے کشف اور اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے ۔ یہ بات اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ مسلمان صوفی فلاسفہ کی ساری کاوشیں جو اسلامی تعلیمات اور کتاب و سنت پر مبنی تھیں اس بات کی شاہد ہیں کہ دیگر مذاہب اور فلاسفہ کے مقابلے میں اسلام کی مدافعت اور اس کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے ظہور میں آئیں ۔ شاہ ولی اللہ بھی اُسی سلسلہ کی ایک ارفع تر کڑی ہیں اور بہت سے ایسے حقائق شاہ صاحب نے بیان کیے ہیں جو یا تو کسی اجمال کی تفصیل ہیں یا بعض ان میں اُن کی انفرادیت کا ثبوت ہیں ۔ انھی میں سے شخص اکبر کا نظریہ ہے گو وہ ایک لحاظ سے انسان کامل یا مثالی انسان کی ایک نئی توجیہ ہے لیکن اس میں بعض باتیں ایسی ہیں جو یقیناً نئی ہیں ۔

اب میں ان تینوں زمانوں کا اجمالاً نقشہ پیش کرتا ہوں :

(۱) زمان سرمدی جو ذات مطلق سے متعلق ہے ۔
(۲) زمان دہری جو شخص اکبر سے متعلق ہے ۔
(۳) زمان لیل و نہار جو عالم شہادت یعنی مادی عالم سے متعلق ہے ۔

زمان سرمدی میں کسی بھی مرتبے میں کسی بھی شے کی گنجائش نہیں ہے کیوں کہ مقام الوہیت اسی بات کا تقاضا کرتا ہے ۔ یہاں اسماء و صفات کی بھی نفی ہے کیونکہ ہرصفت اپنے زمان کا تقاضہ کرتی ہے اس لیے زمان سرمدی جو خالصتاً ذات مطلق کی انا کا اپنا ذاتی شعور ہے ، ایک ذاتی لمحہ ہے جو ذات کی طرح محیط اور منزہ ہے ، اس لیے زمان صفات کی یہاں گنجائش نہیں کیوں کہ ہر صفت اور اسم اپنے سامنے ایک مظہر چاہتا ہے ، اس لیے زمان سرمدی کے لمحے کی ضد قرار پائے گا ۔ صوفیہ کے ہاں مقام احدیت ایک ایسا مفہوم ہے جو مثل اور مثال دونوں سے منزہ ہے ، اس لیے سورۂ اخلاص میں قل ھواللہ احد اور کفواً احد آیا ہے ۔ سورۃ کے اول اور آخر میں احد کا لانا اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ ذات مطلق اور اس کا اپنا زمان کسی ایسی مثل اور کفو کو وہاں موجود ہی نہیں رکھتا ۔ یہی مکمل تنزیہ ہے اور ''لم یلد و لم یولد'' نے اُن تمام امکانات کی نفی کر دی جو کسی بھی تصور کے تحت مقام الوہیت یا ذات مطلق کے ذاتی شعور کے ساتھ ابھرتے یا پیدا ہوتے ہیں ۔ گویا اس مقام میں تجرید ذاتی کے سوا کچھ نہیں ۔ ہاں جب مقام وحدت کا تعین ہوتا ہے تو شخص اکبر اور اس کے ساتھ تمام احوال ، امکانات بصورت تمثل کلی کے ظاہر ہوتے ہیں اور یہیں سے زمان دہری شخص اکبر کے ساتھ ظہور میں آتا ہے اور یہی وہ عرش کا دائرہ محیط ہے جو تمام امکانات کو گھیرے ہوئے ہے ۔ شخص اکبر کا زمان ایک ایسا بعد مجرد ہے جس کے دو تمثل ہیں ایک تمثل تو وہ ہے جو اس عالم شہادت پر محیط ہے اور دوسرا تمثل وہ ہے جو مابعد الحیات یعنی آنے والی ایک خاص اور ایک ہی وقت کی زندگی ہوگی جہاں صرف ایک ہی وقت کا احساس ہوگا ، جہاں ہر مومن فرد کا تصور ایک حقیقت موجودہ کے طور پر ظاہر ہوگا (اس بات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے کہ جنت میں ایک ابدی وقت ، ابدی سماں اور ابدی حالت ہوگی) ۔

شخص اکبر کے زمان دہری کے یہ دو تمثل ہیں ۔ انھی دونوں تمثلوں میں سے پہلا تمثل اس روز و شب کے زمانے کا موجد ہے ۔ جس میں ہم سب اور ہم سے پہلے لوگ گویا ساری کائنات سفر کر رہی ہے اس کا دوسرا سفر شخص اکبر کے دوسرے تمثل سے ہوگا ۔ یہ پہلا تمثل ایک گذرتا ہوا لمحات کا سلسلہ ہے ، جو ''کل یوم ھو فی الشان'' کے تحت تخلیقی ارتقا کا اظہار ہے ۔ جب تک یہ عالم قائم ہے

جاری رہے گا ۔ اسی عالم میں تمام امکانی وجود کا متغیر سلسلہ قائم ہے ۔ یہی شخص اکبر کا کثرتی پہلو ہے ، جو اس عالم میں گونا گوں مظاہر کا رنگ اختیار کیے ہوئے ہے اور خود شخص اکبر تجلی اعظم کا وہ تمثل ہے جس میں تمام امکانات عالم کی استعداد پنہاں ہے ۔ یہ تمثل دو پہلو رکھتا ہے ؛ ایک پہلو مفہومی جس کا رخ تجلی اعظم کی طرف ہے اور دوسرا پہلو معنوی جس کا رخ عالم امکان کی تخلیق میں معاون و موثر ہے ۔ ان سب درجات کو ''زمان سرمدی'' جو ذات مطلق کا اپنی ہویت میں اپنا شعور ہے ، گھیرے ہوئے ہے ۔ اس لیے جدھر بھی رخ کرو گے اسے ہی پاؤ گے ۔

شاہ صاحب کے ہاں ''ازل'' ایک لحاظ سے ظرف تصوری ہے اور ارادۂ الٰہیہ اس ظرف تصوری میں امر زمانی ہے ، گویا ارادہ بصورت فعلیت زمانے کی انتزاعی صورت بن جاتا ہے ، یا دوسرے معنوں میں زمانہ ارادہ معنوی تمثل ہے اور ارادہ کی یہی فعلیت امر کے لحاظ سے حیات قرار پاتی ہے اور اپنے باطنی احساس کے لحاظ سے زمانے کا تصور اور خارجی صورت کے مطابق حرکت کا مفہوم پیدا کرتا ہے ۔ تمام جزوی افعال جب ایک فعلیت میں تحویل ہو جاتے ہیں تو زمان سرمدی کا تصور یعنی ذات کا وہ تصور حضوری جس کا تعلق بصورت احساس آن واحد میں بطور کلی فعلیت کے تمام تخلیقی امور پر محیط ہوتا ہے ، ایک وحدت زمانی قرار پاتا ہے ۔ زمان کا یہ تصور ہمارے نزدیک ذات کا اپنا ذاتی احساس ، جو تمام امکانات پر محیط ہے ، متعین ہوتا ہے ۔ یہ زمان ذات مطلق کا اپنا نفسی زمان ہوتا ہے ۔ اسی زمان کو نفس الامری زمان سمجھنا چاہیے ۔ اسی کا حقیقی وجود ہے کیونکہ یہ ''ذات مطلق'' یا ''حیات مطلق'' کا حضوری زمان ہے جو غیرمتغیر اور سرمدی ہے ۔ تمام امکانی امور اس میں بالقوہ مندرج ہیں ۔ یہ سب کچھ ذات مطلق کے اپنے مرتبے کی اپنے آپ حضوری ہے ۔

یہ سب کچھ جب مرتبہ' ذات مطلق کے باعتبار علم نظری کے تعین پزیر ہوتا ہے تو مکان کے اعتبار سے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ازلیت کا معنوی تمثل مکان کی صورت میں استقرار حاصل کرتا ہے اور ارادۂ الٰہیہ کا معنوی تمثل زمان کی صورت اختیار کر جاتا ہے ۔ یہاں اس کا خیال ضرور ملحوظ رہے کہ ازل اور ارادہ دونوں ذات مطلق کے اپنے خاص شعور سے یعنی آ گہی سے اس طرح وابستہ ہیں کہ اسے کسی صورت میں بھی تقدم و تاخر میں تحویل نہیں کیا جا سکتا ۔ ان دونوں پر جب نظر کی جاتی ہے تو اسے حرکت علمی کہا جاتا ہے ۔ یہ علمی حرکت نقطہ سے خط پیدا کرتی ہے تو سطح کا مفہوم پیدا ہوتا ہے ۔ یہیں سے زمان و مکان کے سلسلے کا مربوط آغاز و تصور بصورت حرکت علمی کے پیدا ہوتا ہے

جو طبیعیات کی دنیا کو موجود کرتا ہے ۔ یہیں سے اشیا کے ساتھ زمان و مکان جو فقط شعور و آ گہی کے ساتھ وابستہ تھے ، جن کا اسمی تعین ازل اور ارادہ کی صورت میں ہوا تھا ، مذکورہ بالا علمی حرکت اور نظری استخراج سے جب فعلیت کے ذریعہ تعین پذیر ہوتا ہے تو ازل کا مصنوعی تمثل مکان اور ''ارادے'' کا مصنوعی تمثل زمان کی صورت میں مفہوم پیدا کرتا ہے ۔ یہ سب تمثلات عالم امر سے وابستہ ہیں ، جہاں ہر کلمہ اپنی معنوی صورت متشکل کرتا ہے ۔ وہ صورت مثالی بھی ہوتی ہے اور مفہومی بھی ۔ مثالی صورت کلمہ سے متصل رہتی ہے اور مفہومی صورت معنویت سے ۔ اس طرح یہ سلسلہ طبیعیات کی سرحد میں داخل ہوتا ہے ۔ دوسرے معنوں میں عالم امر سے عالم خلق کی بنیاد قائم ہے ۔ ان امور مذکورہ کا قیام نفس رحمانی کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ صفت ذات باسم رحمٰن عرش پر مستوی ہے ۔

انا ، ذات مطلق ، مجرد سطح ، شعور مطلق اور اس کا اپنا احساس ازلیت ، ارادہ ، مع تخلیقی تصورات الٰہیہ اجمالی طور پر ماہیت مکان ، ماہیت زمان خارجی دنیا مع تنزلات جزئیہ ، زمان و مکان کا حسی اور حرکی تصور ۔ یہ سب کچھ نسبتوں پر مبنی ہے ۔ شعور مطلق اور ارادہ کے درمیان صفت رحمٰن اور اس کا تمثل ہے ، جسے عرش اعظم کہا جاتا ہے ۔ تمام جسمانی اشیا اسم رحمٰن کے تابع ہیں کیونکہ ہر اسم الٰہی کا تمثل اور اسم کے درمیان آئینہ ہے ۔ یہ تمام تر سلسلہ اسماء الٰہیہ پر ختم ہوتا ہے ۔ یہی تخلیق کا راز ہے ۔ آگے چل کر شاہ صاحب زمان و مکان پر ''جوہر'' کے لفظ کا اطلاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

''تمام جسمانی اشیا پر ایک ایسا جوہر احاطہ کئے ہوئے ہے (جوہر کے معنی اصطلاح میں مستقل بنفسہ کے ہیں) جو جوہر ذاتی کے ساتھ موصوف ہے ۔ اس سے ہماری مراد زمان ہے ۔ اسی طرح ایک اور جوہر ہے جس میں اتساع ذاتی کا وصف پایا جاتا ہے اور یہ وہ چیز ہے جسے مکان کہا جاتا ہے ۔ ان دونوں کا جسمانیات کے ساتھ ایسا گہرا تعلق ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا ۔ ان دونوں کا محل ، جس میں کہ وہ حلول کیے ہوئے ہیں ، ایسی چیز ہے جو جسم رکھتی ہے بالفاظ دیگر زمان و مکان کا مفہوم کسی جسمانی چیز کے ضمن میں ظہور پذیر ہوتا ہے ۔''

شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح صورت سے نمایاں ہو جاتی ہے کہ زمان و مکان کسی جسمانی چیز کے ضمن میں نمایاں ہوتے ہیں گویا بغیر کسی موجود اور وجود کے زمان و مکان کا مفہوم محل نظر ہے ۔ زمان و مکان محتاج وجود ہیں ۔ وہ وجود بصورت تصور ہو یا جسمانی امور میں داخل ہو ، بہرحال زمان و مکان

اپنے کلی مفہوم کے تعین کے لیے جس سے صحیح مفہوم پیدا ہوتا ہے ، جو اس کائنات میں ایک واقع ہے ، بغیر کسی وجودی درجے کے مقصود ہی نہیں ہوتا ۔ زمانہ حرکت سے منتزع ہوتا ہے اور حرکت کسی جسمانی شے سے ظاہر ہوتی ہے ۔ خود حرکت کا بغیر جسمانی امور کے پایا جانا ایک سلبی امر ہے ۔ خود حرکت اپنی ذات کے لحاظ سے علیحدہ نہیں پائی جاتی بلکہ کسی شے کے ساتھ پائی جاتی ہے ۔ جب حرکت کا یہ حال ہے ، جس پر بظاہر تمام وجودیات کا ثبوت ہوتا ہے ، تو پھر زمانے کا کیا حال ہوگا ؟ زمانہ خارجی دنیا میں خود ایک نفسی یادداشت ہے جو حرکت کی وجہ سے ظاہر ہوتی ہے ۔ جب خود حرکت اپنے اظہار میں شے کی محتاج ہے تو پھر زمانہ بغیر کسی وجود یا شے کے کیسے متصور ہو یا پایا جائے ؟

اسے ہم یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ کیفیت و مفہوم زمان کی ماہیت ہیں اور معنی اور تجسیم مکان کی ماہیت ہیں کیونکہ یہ سب کچھ عالم تخلیق میں محسوس ہوتا ہے اس لیے ان کا تعلق جسمانیت کے بغیر ناممکن ہے ۔ جب ان کو خالص شعور کے عالم میں محسوس ذہنی کے طور پر ملحوظ رکھا جائے تو کیفیات و مفہومات کے درجے میں آتے ہیں ، بقول ابن عربی خالص تنزیہ میں ان کا کوئی وجود نہیں ۔ عالم تصور میں شعور ذات سے یہ سب منتزع ہوتے ہیں کیونکہ کائنات مرتبہ احدیت میں معہ زمان و مکان کے ایک ہی لمحہ میں اجمال کے طور پر اپنے اعیان و صور کے موضوع شعور الٰہیہ ہیں اسی لیے زمان و مکان کی حیثیت ''تجدد تصور'' کے ہو یا جسمانی امور کے تحت یعنی عالم خلق میں غرض ہر حالت میں ان کا وجود علیحدہ طور پر نہیں پایا جاتا ۔ اگر مجرد تصور ہوگا تب بھی تمام کائنات کے مجرد مفہوم کے ساتھ ہوگا ۔ اگر ذات مطلق کے ساتھ ہوگا تب بھی ''شعور مطلق'' کا محتاج ہوگا کیونکہ احساس باطنی نفس کے اندر ثابت ہوتے ہیں ۔ گویا زمان و مکان اپنی ذات کے ثبوت کے لحاظ سے محتاج محل ہیں ، وہ عالم خلق ہو یا عالم امر وغیرہ ۔

میرے نزدیک شاہ صاحب کی بھی یہی مراد ہے ۔ زمان و مکان کی وہ صورت بھی سامنے آجائے گی جو ہر ایک شے کا منبع ہے اور جس پر اس کائنات کی بوقلمونی کا انحصار ہے ۔

میں یہاں ایک اور بات کی طرف بھی توجہ دلانا چاہتا ہوں جو اسماے الٰہیہ کے اسرار میں سے ہے ۔ قرآن کریم میں ''حیّ قیوم'' اکٹھا آیا ہے ۔ ان دو اسما کی اب ہم وضاحت کیے دیتے ہیں ۔ زمان و مکان کی ماہیت کا ایک حقیقی رخ شیون و اسما کے تمثل سے یہ ہے کہ اسم ''حی'' کا تمثل و ظہور بحیثیت حرکت کے مکان کا ظہور ہے اور اسم ''قیوم'' کا تمثل و ظہور بحیثیت صوری قیام کے مکان ہے ۔ حیات کا بطون زمانے کی ابدی اور ازلی قدر ہے ۔ اسی قدر کا تمثل زمان کا نقطہ

آغاز ہے جہاں سے حدوث زمان کا تعین ہوتا ہے اور حیات کے قائم و دائم ہونے کا ثبوت ملتا ہے ۔ اسی ''قیوم'' کی قدر کا تمثل مکان کا نقطہ آغاز ہے ۔ ان دونوں کے تحت شاہ صاحب نے زمان و مکان کے متعلق اپنا عقیدہ بیان کیا ہے ۔ ایک اور جگہ زمان و مکان کے متعلق اپنا عقیدہ بیان کرتے ہوئے فلاسفہ کے آراء کی طرف بھی اشارا کر جاتے ہیں ، جس سے مسئلہ اور بھی صاف ہو جاتا ہے ۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

ہمارا عقیدہ ہے کہ تمام عالم اپنے زمان و مکان اور ہیولیٰ سمیت حادث ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ارادۂ ازلیہ اس کی علت ہے اور وہ اس کا معلول ، اس لیے وہ متدنس (غیر پاک) کہلاتا ہے اور طہارت و قدس سے محروم ہے ۔ اس کی ذات میں حرکت و انتقال اور ایسی مکانیت اور زمانیت کا اقتضاد موجود ہے ، جس سے پہلے ایک موہوم ''بُعد'' جو اس عالم کو ذات اقدس سے حاصل ہوا ہے ، اس کا تصور قوت واہمہ کے تمثلات سے ہے ۔ اگر اس نقطہ کو سمجھ لیا جائے تو کوئی جھگڑا باقی نہیں رہتا ۔ اس بحث کے متعلق قول فیصل یہ ہے کہ حدوث کی دو قسمیں ہیں ۔ ایک حدوث تو وہ ہے جس کا انحصار تقید اور تعین پر ہے ۔ اس کو حدوث اس لیے کہتے ہیں کہ تکوین کے سلسلہ میں اس کا درجہ الٰہیات کے درجہ سے متاخر ہے ۔ اس حدوث کا مفہوم تمام کائنات کو شامل ہے ۔ حدوث کی دوسری قسم زمانی ہے ۔ اس قسم کا حدوث چونکہ زمانے کے اندر واقع ہوتا ہے اس لیے نفس زمان اور وہ اشیاء جو اس کی ہم عصر ہیں ، اس کے مفہوم سے خارج ہیں ۔ جو کچھ ہم نے کہا ہے اہل سنت کے علماء کو اس سے کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ کیونکہ اُن کے نزدیک حدوث کا مفہوم اول ترین تمثلات میں شامل ہے ، اس لیے وہ قوت واہمہ کا اس کو ظرف تصور کرتے ہیں ۔ ان کا یہ ادراک فلاسفہ کے ادراکِ ماہیت کے مشابہ ہے ۔

شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زمان و مکان حادث ہے اور ''موہوم بُعد'' کا جو تصور شاہ صاحب نے بیان کیا ہے ، یہ وہ ''بُعد مجرد'' ہے جو ''انائے مطلق'' کا خود اپنی ''فعلیتِ نفسی'' کا ''موہوم بُعد مجرد'' ہے جس کو ہم امتداد نفس بھی کہ سکتے ہیں جو ''نفس کلیہ'' سے بھی وابستہ ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنے اندر ایک لامحدود ''بعد'' سطح وغیرہ یعنی ابعاد ثلاثہ کو اپنے تصورات میں پاتا ہے ۔ انسان اپنی قوت واہمہ کے ذریعے اپنے تصورات و خیالات کی دنیا اتنی وسیع پاتا ہے کہ یہ سلسلہ تفکر کے وقت لامحدود ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح زندگی اور تفکر نہ ختم ہونے والا تصوراتی سلسلہ بن جاتی ہے ۔ اسی سے نفسی دنیا کا وجود پیدا

ہوتا ہے ۔ اسی طرح کی ترق یافتہ صورت وہ ہے جس میں حقائق کائنات بھی شامل ہوتے ہیں ۔ واردات روحانی اور مکاشفات الہامی ان ہی کے ذریعہ نمایاں ہوتے ہیں ۔ غرض شاہ صاحب نے جس ''موہوم بُعد'' کا ذکر کیا ہے اس کی کسی قدر تصریح ہم نے کر دی ہے ۔ آگے چل کر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حدوث کی دوسری قسم حدوث زمانی ہے ۔ اس قسم کا حدوث چونکہ ''زمان کے اندر'' واقع ہوتا ہے اس لیے نفس زمان اور اشیاء جو اس کے ہم عصر ہیں اس کے مفہوم سے خارج ہیں ۔

یہاں بھی شاہ صاحب کی عبارت قدرے وضاحت چاہتی ہے یعنی عالم اکبر میں جہاں شیون و صفات معہ اپنے تمام لوازمات کے ظہور پذیر ہیں وہاں زمان و مکان معہ اپنی ہم عصر اشیاء کے موجود ہیں ۔ گویا وہ عالم ایسا ہے جہاں زمان اور زمان میں پائے جانی والی اشیاء میں کوئی فاصلہ نہیں ہے ۔ وہاں حرکت اور تدریج کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے جیسے درخت کے بیج میں پھل ، شاخیں ، تنے وغیرہ بالقوہ موجود ہوتے ہیں لیکن ظہور وجودی میں یعنی عالم خلق و تکوین میں بتدریج زمانے میں اشیاء کا نمودار ہونا یہ متغیر عالم کی صفات میں سے ہے ۔ اس عالم کے بطون میں زمان و مکان اور شیون و صفات سرائیت کا ظہور ہوتا ہے ۔ یہ خارجی فعلیت کا اثر ہے ۔ یہاں قرب و بُعد آگے پیچھے ہونا سب کچھ درجہ بندی کے اعتبار سے ہے ۔ خارجی فعلیت سے مراد تخلیقی اُمور ہیں جس نے تصور کو وجود عطا کیا ہے ۔ اس حدوث کو شاہ صاحب نے ''حدوثِ زمانی'' کہا ہے کیونکہ یہاں ہر شے زمانے کے اندر پائی جاتی ہے زمانے کے ساتھ نہیں ۔ یہاں تقدم و تاخر مفقود ہے ۔ لیکن اس بات کا بھی خیال رہے کہ بطون اسی طرح معہ اپنے تمام زمان و مکان اور اشیاء کے آخرکار نمودار ہوتا ہے ، جس طرح بیج کے بار آور ہونے کے بعد آخر میں پھر بیج ہی موجود ہوتا ہے اور داخلی و خارجی یعنی تصوری اور تخلیقی اُمور سے اسی طرح آراستہ ہوتا ہے جو اُس کی پہلی صورت تھی ۔ اس بات پر غور کرو کہ بیج کا تمام شجری مراحل طے کرنے کے بعد پھر بیج کی صورت میں نمودار ہونا دراصل بیج کے نفس (یعنی انا) میں یہ سب کچھ خود حفاظتی کی فعال یاد داشت ہے جو اس کے ایک طویل زمانہ کا عملی تجربہ ہے اور نفس بیج (بیج کی انا) اپنے تجربہ کو محو نہیں کرنا چاہتا اور نہ ہونے دیتا ہے ، یہی اس کی بقا ہے ۔ یعنی ہر شے اپنے ماضی کے افعال کی یاد داشت اور مستقبل کے بقا کی عملی طور پر خواہش رکھتی ہے اور اسے پورا کرتی رہتی ہے ۔ تخلیقی ارتقاء کے در اصل یہی معنی ہیں اور واجب الوجود کے تحت ممکن الوجود کی لامحدودیت اور ابدیت کی منہاج ہے ۔ اگر بیج کا نفس و شعور (یعنی انا کی

یادداشت ، اسے عملی خود آگاہی بھی کہہ سکتے ہیں) بھول جائے یا محو ہو جائے تو آئندہ عملی صورت جس کی وجہ سے پھر درخت اور پھل پھول بنتے ہیں مسلوب ہو جائے ، اس لیے ایک ناقص بیج بار آور ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ اگر بفرضِ محال ہو بھی جائے تو انتہائی ناقص صورت میں نمودار ہوتا ہے ۔ دوسرے معنوں میں اس کے نفس (یعنی انا) سے کسی نہ کسی حادثہ کے قدیم ماضی کی تمام عملی یاد داشت محو ہو گئی ہے ۔ یہی انسان کا تاریخ انسانی کی پچھلی کڑیوں سے ناآشنا ہونا ہے ۔ اس لیے وہ زمان و مکان جو ازلیت و ارادہ سے وابستہ ہے ، نفس بیج اپنے اندر بطور یاد داشت رکھتا ہے ۔ تمام ممکن الوجود کا یہی حال ہے ۔ اس بات پر اچھے طور سے غور کیا جائے تاکہ تخلیقی امور کی قدروں کو سمجھا جا سکے ۔

اسی طرح زمان سرمدی پر بھی نظر کی جائے تو کائنات سمٹ کر ایک وحدت اور ایک عملی حرکت رہ جاتی ہے جو ایک تصور کی محتاج نظر آتی ہے ۔ اس طرح آپ اس کی حقیقت سے آشنا ہو سکتے ہیں اور مقاصد تخلیقی تمہارے سامنے آ سکتے ہیں ۔ اگر زمان و مکان کو ''ارادہ'' سے تعلق ہے جس کا کوئی نقطۂ آغاز معلوم نہیں تو زمان سرمدی اور مکانِ ازلی کا بھی کوئی نقطۂ آغاز ہمارے احاطہ سے باہر ہے ۔ اسی بات کو ابنِ عربی نے فتوحات مکیہ (باب سترہ) میں بعنوان انتقالات علوم الٰہیہ میں اپنے خاص انداز میں بیان کیا ہے ۔ فرماتے ہیں کہ اشیاء عالم کو اللہ تعالیٰ نے اعیان پیدا کیا ۔ تو اُن کو ان کے لیے (یعنی ان کی ذات کے تقاضے کے مطابق) پیدا کیا ، نہ اپنے لیے ۔ اور اعیان یعنی اشیاء اپنے حالات پر اپنے اپنے زمان اور مکان کے ساتھ باوجود اختلاف امکنہ و ازمنہ کے قائم تھیں اور اعیان کے احوال تھوڑے تھوڑے غیر متناہی حد تک متواتر اور پے در پے اللہ تعالیٰ کشف (ظاہر) فرماتا رہا اور یہ امر بہ نسبت الی اللہ ایک ہے ، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : وما امرنا الا واحدۃ

ابن عربی کی اس عبارت سے بھی اس نظریہ کی تائید ہوتی ہے کہ تمام امکانی موجودات خالق کے سامنے آن واحد میں اپنے زمان و مکان اور ازل سے آخر تک اپنی تمام معنوی اور خارجی صورت و ماہیت کے ساتھ موجود ہیں ۔ لیکن جب انھیں مرتبہ فعلیت میں خارجی صورت کا لباس عطا ہوتا ہے تو پھر تغیر پذیر صورت و وجود اور زمان و مکان کے تقاضوں اور لمحاتی بوقلمونی وغیرہ کے آثار سے گزرنا پڑتا ہے اور یہی وہ دوسرا مرتبہ ہے جس کے متعلق شاہ صاحب نے کہا ہے کہ ہر ایک اسم الٰہی کا ''عالم امر'' اور ''عالم خلق'' پر ایک تمثل نمایاں ہوتا ہے ۔ یہ ایک رابطۂ تخلیقی ہے جس پر کائنات کے تخلیقی ارتقاء کی

بنیاد ہے - اسی طرح اس میں زمان و مکان کے تمثل کی حیثیت ہے - ہر شے کا زمان و مکان اپنی قدر کے لحاظ سے شے کے بطون میں ہوتا ہے اور ظہور وجود کے ساتھ وہی بطون خارج میں اشیاء پر عارض ہوتا ہے جس کا تعلق حواس خارجی سے ہے - اب ہمارا کام یہ ہے کہ ہم حواس خارجی کے کثرات کو حواس باطنی کے سپرد کر دیں اور زمان و مکان کی خارجی نسبت کو، جو کہ لیل و نہار سے پیدا ہوتی ہے اُسے خارجی نقطۂ نظر سے دیکھیں تو پھر ہمیں مسئلہ قضاو قدر کے سمجھنے میں بھی آسانی ہوگی - جو واقعہ بھی بصورت وجود اس دنیا میں ظاہر ہوتا ہے، اُسے ہم ایک لحاظ سے قضاو قدر میں شامل کرتے ہیں، اس لیے کہ تمام باطنی اور ظاہری اُمور اللہ کے ہاں مقرر ہیں - اس لیے جو امور اللہ تعالٰی کے عین سامنے ہیں وہ قضاء میں داخل ہیں اور جو عالم خلق میں ظاہر ہوئے وہ قدر میں داخل ہیں - ایران کے مشہور فلسفی میر باقر داماد لکھتے ہیں:

قضاء کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم کا نام قضائے علمی ہے اور دوسری کا نام قضائے عینی ہے - جس طرح یہ جائز ہے کہ قضا سے مراد علم و دانش میں کسی شے کا ظہور اور عقلی عالم میں شے کا تمثل ہے، اسی طرح سے یہ بھی صحیح ہے کہ قضا سے مراد اعیان میں شے کی ہستی ہو - میں تم کو بتا چکا ہوں کہ قضا میں نہیں بلکہ قدر میں کسی شے کا بالفعل غیر متناہی ہونا محال ہے - پس ''قضا و قدر'' کا رب اور مالک اس چیز سے، جو غیر متناہی ہو غیر متناہی حد تک علیحدہ ہے اور ایسی تمام چیزیں، جو غیر متناہی ہیں خواہ وہ اجمالی حالت میں ہوں یا تفصیل میں، ان کے احاطے سے اس میں کوئی تنگی پیدا نہیں ہوتی کیونکہ اس کی ذات وسعت علم رکھنے والی ہے (یعنی وہ واسع اور علیم ہے) - جو چیزیں ''دہر'' کے ظرف میں پیدا ہوئی ہیں آن کا تدریجی وجود تغیر اور انقلاب کے افق سے طلوع ہو کر مکمل ہوتا ہے - ایسی چیزوں کا تحقق نام اور بافت کامل زمانی نہیں ہے بلکہ ''دہری'' بقا کے ساتھ ''دہر'' کے ظرف میں باقی رہتا ہے کیونکہ زمانی چیزوں کے لیے تو ضروری ہے کہ مقدار اور کمیت میں وہ محدود اور متناہی ہوں، خواہ ان کا تعلق ازل سے ہو یا ابد سے -

مادی چیزیں قضا کے تحت مندرج نہیں ہیں - میری مراد اس سے یہ ہے کہ ''دہر'' کے ظرف میں جو عینی وجود ہوتا ہے اُس کے اعتبار سے اور اپنے اُس حضوری وجود کے اعتبار سے جو قضا و قدر کے رب کے سامنے اُسے حاصل ہے، اُس کے حساب سے مادیات اپنے مادوں کے حصول میں متاخر نہیں ہوتے بلکہ مادیات اور اُن کے مادے اس اعتبار سے ایک ہی درجے میں ہوتے ہیں - پس اگر تم نے ہمیں یہ کہتے ہوئے سنا کہ مادیات صرف قدر کی حد تک یا زمانے کے افق تک مادی ہوتے ہیں ورنہ ''دہر'' کے ظرف میں قضائے وجودی اور اُس کے حصول کے لحاظ سے جو علم حق کے سامنے اُسے حاصل ہے، تو اُس اعتبار سے وہ

مادی نہیں ہوتے ، تو تمہیں یہ سمجھنا چاہیے کہ ہماری غرض اس سے اس بات کی نفی کرنی ہوتی ہے کہ وہاں بھی ان کے وجود پر مادے کو تقدم حاصل ہوتا ہے (یعنی ظرف ''دہری'' میں ان مادیات کے وجود پر مادہ متقدم نہیں ہوتا) ۔ یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ (یعنی مادیات) مادے سے جدا ہو جاتے ہیں یا مادہ ان سے چھوٹ جاتا ہے تاکہ مادی کا کسی دوسرے اعتبار سے مجرد ہونا لازم آ جائے اور شے کا قضاء عینی میں واقع ہونا یعنی شے کا ''دہر'' کے ظرف میں پایا جانا اس اعتبار سے زمانی موجودات اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا نام ''مثل عینیہ'' یا قضائیہ اور صور وجودیہ یا ''دہریہ'' رکھا جائے اور ''قدر'' میں واقع ہونے یعنی زمانے کے اُفق میں ان کا جو حصول ہوتا ہے اُس کے اعتبار سے ان کا نام ''اعیان کونیہ'' اور کائنات قدریہ رکھا جائے ۔

میر باقر داماد کے اس فلسفیانہ اور صوفیانہ بیان سے شاہ صاحب کے ازلیت کے مفہوم کی ایک اور طرح سے بھی تائید ہوتی ہے ۔ یعنی ''زمان دہری'' اور ''قضاء'' کا مفہوم—زمان لیل و نہار اور قدر کے تعلق کا سراغ ہاتھ آ جاتا ہے جس کی وضاحت قضاء و قدر کے مسئلہ میں ہو سکے گی ۔

میں پھر اس بات کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ جو کچھ بھی اس عالم میں وجود خارجی کے ساتھ موجود ہونے کے مرتبہ میں داخل ہوتا ہے وہ زمان لیل و نہار کے اثر میں متغیر صورت میں گزرتا ہوا چلا جاتا ہے ۔ اس کی حیثیت ''ابتداء اور انتہا'' کی جو صرف ایک خاص حد تک عالم مادی میں امکانی صورت ہوتی ہے ، وہ ایک متغیر لمحاتی بہاؤ ہوتا ہے ۔ اس کا ربط گزرتے ہوئے لمحوں کے تسلسل سے ایسا مثالی ہوتا ہے کہ انسان اپنے آپ کو ایک طرح کی حقیقت محسوس کرتا ہے ۔ حالانکہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ جو موجود ہو رہا ہے ایک بہاؤ اور گزرتی ہوئی تصوراتی کیفیت ہے ، جو وجود کے ذریعے سے ہمارے شعور پر عکس چھوڑتی چلی جا رہی ہے اور وہ عکس ایک تدریجی زمان و مکان میں تبدیل ہوتا چلا جا رہا ہے اور یہ گزرتا ہوا عکس اتنا اثر پذیر ہے کہ 20 سال کے بعد پھر بھی ایک شخص اپنے آپ کو وہی سمجھتا ہے جو وہ پہلے تھا باوجود اس کے کہ وہ شخص نہ شکل و صورت کے لحاظ سے وہ ہے نہ مادے کے اجزاء کے طور پر موجود ہے بلکہ وہ سراپا بدل چکا ہے ، لیکن وہ اس تبدیلی کو اپنی ذات پر مستقل عائد نہیں کرتا بلکہ ان کو عوارضات میں سے سمجھتا اور اپنی فردیت کو بعینہ جس دن پیدا ہوا تھا وہی فرد اور ذات متصور کرتا ہے اور گزرتے ہوئے زمان و مکان کو ایک گزرتی ہوئی فضا تصور کرتا ہے جیسے پرندہ کسی فضا میں پرواز کر رہا ہو ۔ وہ زمان لیل و نہار کو اپنی ذات پر کبھی بھی تصور نہیں

کرتا بلکہ اس سے متصادم ہو کر اپنے انفرادی اور غیر متغیر انا کو دائم و قائم قرار دیتا ہے اور پیدائش سے موت تک اپنی ذات کو مستقل ذات اور غیر متغیر ''انا'' سمجھتا ہے جس پر زمانے کا کوئی اثر نہیں جو اُس کی ذات کی انفرادیت متغیر کر دے - وہ اپنے افعال و احوال کو تو بدلنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کرتا مگر ذات کے تغیر کو کبھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں - اس لیے وہ اپنا حق انفرادیت زمانے کو سونپنے کے لیے تیار نہیں -

اس تمام تحریر سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ زمان حقیقی جس کی انفرادیت اسم حی و قیوم کے تمثل سے قائم ہے وہ ابدی اور وجود مطلق یا ''انائے'' مطلق کے ساتھ غیر منفک ہے اور ''انائے'' مقید بھی اسی لحاظ سے اپنی انفرادیت اور ابدیت کے تمثل کو بصورت ''انائے'' مطلق اعتباری طور پر دائم و قائم تصور کرتی ہے - اس مسئلہ کو غور سے سمجھنے کی اگر کوشش کی جائے تو زمان و مکان کے مطلق تصور کو یقیناً محسوس کیا جائے گا اور اس احساس کے لیے اُسی بصیرت کی ضرورت ہے جو ''انا'' اور اُس کی فردیت کے ساتھ اور اس کے ساتھ پائے جانے والے زمان و مکان کی ماہیت ''انائے مطلق'' کے ساتھ وابستہ ہے - اس لیے کہ یہ تمام تر اظہار امکانی انائے مطلق کے زمان سرمدی اور مکان ازل میں اپنے تقاضوں کے ساتھ موجود ہے -

## کتابیات


اس مقالہ کے لیے مندرجہ ذیل کتابوں سے مدد لی گئی ہے :

شاہ صاحب کی کتابیں (خاص زمان و مکان کی عبارتیں) : خیر کثیر ، حجۃاللہالبالغہ ، فیوض الحرمین -

مُلا صدرا : اسفار اربعہ -

ابن عربی : فتوحات مکیہ ، فصوص‌الحکم -

رازی : مباحث شرقیہ -

محمد قاسم نانوتوی : قبلہ نما تقریر دل پذیر -

مشائخ چشت (ندوۃ المصنفین)

# موت وجودی انسٹین کی نظر میں

بختیار حسین صدیقی*

موت کیا ہے ؟ اس کا ہماری زندگی سے کیا تعلق ہے ؟ بادی النظر میں موت مستقبل میں پیش آنے والا ایک خارجی واقعہ ہے جو زندگی سے ہمارا رشتہ ہمیشہ کے لیے منقطع کر دیتا ہے ۔ اس کا ہماری زندگی سے کوئی مثبت تعلق نہیں ۔ البتہ منفی حیثیت سے یہ ہماری ساری زندگی کو متاثر کرتا ہے کیونکہ اس کا شعور بالعموم ہمیں خوف کی صورت میں ہوتا ہے جس کے تصور سے بقول غالب ہمارا رنگ زرد پڑ جاتا ہے اور نیند حرام ہو جاتی ہے :

تھا زندگی میں مرگ کا کھٹکا لگا ہوا  اڑنے سے پیشتر بھی مرا رنگ زرد تھا

مرنا ہمیں اچھا نہیں لگتا ۔ ہم اُس دن سے ڈرتے ہیں جب موت ہم سے زندگی کی نعمت چھین لے گی ۔ تاہم کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ڈرنے کے بجائے ہم اس کا خیر مقدم کرتے ہیں ۔ زندگی کی کلفتیں جب حد سے بڑھ جاتی ہیں تو بالآخر ہم مرنے کی دعا مانگتے ہیں ۔ اب ہمیں اس سے ڈر نہیں لگتا بلکہ ہم دوڑ کر اس سے گلے ملنا چاہتے ہیں ۔ لیکن وہ ہے کہ آنے کا نام ہی نہیں لیتی ۔ بقول غالب :

مرتے ہیں آرزو میں مرنے کی  موت آتی ہے پر نہیں آتی

لیکن یہ موت جس سے ہم اس قدر ڈرتے ہیں مگر جس کی ہم اکثر آرزو بھی کرتے ہیں ، آخر ہے کیا چیز ؟ سائنس کے بے غرضانہ انداز لیکن شاعری کی والہانہ زبان میں چکبست نے اس کی وضاحت یوں کی ہے :

زندگی کیا ہے ؟ عناصر میں ظہور ترتیب
موت کیا ہے ؟ ان ہی اجزا کا پریشان ہونا

سائنس شخصی اغراض کو پس پشت ڈال کر اشیا کا معروضی حیثیت سے مطالعہ کرتی ہے ۔ اس بے غرضی کے ساتھ جب اس نے زندگی کا مطالعہ کیا تو وہ اسے آب و آتش ، خاک و باد کا امتزاج نظر آئی ، بالکل ایسے ہی جیسے کہ پانی کو جب اس نے امتحانی نلی میں ڈالا تو وہ آکسیجن اور ہائیڈروجن کا ایک مخصوص مقدار میں امتزاج نکلا ۔ اب اگر زندگی نام ہے عناصر اربعہ میں

*بختیار حسین صدیقی ، پروفیسر فلسفہ ، گورنمنٹ کالج لاہور ۔

ترتیب کا تو ظاہر ہے کہ موت ان میں انتشار کے سوا کیا ہو سکتی ہے اور یہ مستقبل میں پیش آنے والا انتشار ایک خارجی واقعے کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے ؟ ہر شخص کی موت اس عام تصور پر پوری اترتی ہے لیکن یہ کسی ایک شخص کی بھی موت کا اُس کی زندگی سے مثبت تعلق نہیں بتاتی ۔ ایک مجرد (Abstract) اور مطلق (Absolute) تصور سے یہ توقع ہی بے سود ہے ۔ تجرید اور کلیت (Universality) کی خالق عقل تو دور ہی سے موت کو چھو کر نکل جاتی ہے ۔ ایک خارجی واقعے کے سوا وہ اسے کچھ سمجھ ہی نہیں سکتی ، جس کا تعلق مستقبل سے ہے ، حال سے نہیں ۔ دوسروں سے ہے ، مجھ سے نہیں ۔

موت کا مذکورہ بالا معروضی مگر منفی تصور وجودیت کی نظر میں اس کا قطعی غیر حقیقی اور غیر انسانی تصور ہے ۔ انسانی اور حقیقی تصور میں موت ایک ہمہ وقت موجود داخلیت کی حیثیت رکھتی ہے جو مثبت معنی میں ہماری ساری زندگی کو متاثر کرتی ہے ۔ موت کے اسی تصور کی وضاحت کرنا یہاں میرا مقصود ہے ۔ لیکن اس موضوع پر کرکیگارڈ (Kierkegaard) ہائیڈیگر (Heidegger) اور سارتر (Sartre) کے خیالات پیش کرنے سے پیشتر میں مسکویہ کے نظریۂ موت پر بحث کرونگا تاکہ موت کا روایتی تصور اچھی طرح واضح ہو جائے جس کے پس منظر میں موت کے وجودی تصور کا سمجھنا ہمارے لیے آسان ہو جائے گا ۔

## (۲)

دسویں صدی عیسوی کے ممتاز مسلمان فلسفی ابو علی احمد مسکویہ (م۔۱۰۳۰ء) کے نزدیک موت دنیوی زندگی کا اختتام اور اُخروی زندگی کا آغاز ہے ۔ یہ ہے نام اس فانی دنیا سے کوچ کرکے ایک ابدی دنیا میں منتقل ہونے کا ۔ لیکن اگر موت آغاز ہے ایک ابدی زندگی کا تو پھر لوگ اس سے ڈرتے کیوں ہیں اور ان کے اس ڈر کا علاج کیا ہے ؟ تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق کے ساتویں اور آخری باب میں مسکویہ نے موت کے خوف کے جو اسباب بیان کیے ہیں اور ان کا جو علاج تجویز کیا ہے ، وہ موت کے روایتی تصور کی ایک جامع مثال ہے ۔ اس کا خلاصہ درج ذیل ہے[1] :

موت سے ڈرنے کے کئی وجوہ ہیں ۔ اکثر لوگ موت سے اس لیے ڈرتے ہیں کہ وہ اس کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتے یا وہ اُس دنیا میں اپنی روح کے مسکن کے متعلق تذبذب میں ہوتے ہیں یا وہ سمجھتے ہیں کہ موت ایک تکلیف دہ تجربہ ہے

۱۔ مسکویہ : کتاب مذکورہ (مصر ۱۳۲۹ھ) ، ۱۷۵-۱۸۱ ۔

یا وہ آخرت میں سزا سے ڈرتے ہیں یا انہیں اہل و عیال کے چھوٹنے کا غم ہوتا ہے یا انہیں اس بات کا افسوس ہوتا ہے کہ دنیا تو اپنی جگہ پر رہے گی لیکن اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے وہ خود اس دنیا میں نہ ہوں گے ۔ یہ تمام غم و خوف ہماری جہالت کا ثبوت ہے اور جہل کا علاج علم ہے ۔ اسی اصول کی روشنی میں مسکویہ موت کے جملہ اسباب کا جائزہ لیتا ہے اور ان سب کو عقل و فکر کے منافی پاتا ہے ۔

موت کی اصل ماہیت کیا ہے ؟ روح کا جسم سے رشتہ منقطع ہو جانا ۔ اس رشتے کے منقطع ہونے کے بعد جسم فنا ہو جاتا ہے اور روح اسے اپنے آلے کے طور پر استعمال کرنے کے قابل نہیں رہتی ، لیکن خود روح میں اس سے کوئی فساد نہیں پیدا ہوتا ۔ روح ایک غیر فانی جوہر ہے ۔ جسم کے ساتھ اس کے فنا ہو جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور نہ اس بنا پر اس سے ڈرنے کا کوئی جواز رہتا ہے ۔ موت روح کو جسم کی قید سے آزاد کر دیتی ہے ۔ اسی کی بدولت اُسے اپنی اور نیز خدا کی معرفت حاصل ہوتی ہے جس سے بڑھ کر انسان کے لیے اور کوئی سعادت نہیں ۔ پس موت کا خوف در اصل انسان کے اپنے جوہر کی تکمیل کا خوف ہے جو سراسر عقل کے منافی ہے ۔ جسم کے فنا ہونے کے بعد روح کہاں جائے گی ؟ اس کے متعلق تشویش اور خوف ہماری اپنی جہالت کا ثبوت ہے جسے ہمیں مذہب کا مطالعہ کرکے دور کرنا چاہیے ۔ موت کے تکلیف دہ ہونے کا خیال خام ہے ، اس لیے کہ تکلیف کا احساس روح کے جسم سے تعلق پر مبنی ہے اور موت اس تعلق کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتی ہے ۔ آخرت میں سزا کا خوف در اصل موت کا نہیں بلکہ ہمارے اپنے گناہوں کا خوف ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم برے کام نہ کریں اور نیک کاموں میں دلچسپی لیں ۔ اہل و عیال کے چھوٹنے کا غم قبل از مرگ واویلا کے سوا کچھ نہیں ۔ موت امر ربی ہے اور اس سے مفاہمت ہی کرکے ہم دین و دنیا کے کاموں میں پوری دلچسپی لے سکتے ہیں ۔ دائمی زندگی کی خواہش لغو ہے ، کیونکہ اگر ہمیشگی کی زندگی ممکن ہوتی تو آج روئے زمین پر تل دھرنے کو جگہ نہ ہوتی ۔ اور اگر ہمارے اسلاف نہ مرتے تو خود ہماری دنیا سے لطف اندوز ہونے کی باری کبھی نہ آتی ۔ ہمیشگی کی زندگی کی طرح طویل زندگی کی خواہش بھی لغو اور فضول ہے ۔ جو شخص طویل عمر چاہتا ہے وہ در اصل بڑھاپے کی تمنا کرتا ہے اور بڑھاپا ایک ایسا روگ ہے جس کا علاج موت کے سوا کچھ نہیں ۔

موت کے خوف کا جو علاج اوپر بیان کیا گیا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ موت مسکویہ کے نزدیک مستقبل میں پیش آنے والا ایک خارجی واقعہ ہے جس کا

ادراک ہمیں خوف کی صورت میں ہوتا ہے ، لیکن جسے عقل کا مطیع بنا کر اچھے اعمال کے محرک کے طور پر استعمال کرنا چاہیے ۔ نیکی کی ترغیب ، برائی سے احتراز۔ یہ ہے ایک خدا پرست انسان کے نزدیک موت کے انسانی زندگی سے تعلق کا لب لباب ۔ آج کل کا انسان خدا پرست نہیں ، انسان پرست ہے ۔ وہ موت کے خدا پرستانہ تصور کو انسان کشی کے مترادف سمجھتا ہے ، کیونکہ اس سے اس کے نزدیک دنیا عقبیٰ کی نظر ہو جاتی ہے اور انسان خدا کی ۔

(۳)

مسکویہ ایک خدا پرست مسلمان تھا ۔ کرکیگارڈ (م - ۱۸۵۵) ایک عیسائی وجودی ہے ۔ عیسائی ہونے کی حیثیت سے کرکیگارڈ بھی موت کو ایک دوسری زندگی کا آغاز سمجھتا ہے اور اسی اعتبار سے وہ اس کی حقیقت کو سمجھنا چاہتا ہے لیکن موت اس کے یہاں ایک خارجی واقعہ نہیں ، داخلی جذبہ ہے ۔ جذبے کے بغیر اس کے نزدیک موت کے متعلق سوچا ہی نہیں جا سکتا ۔ بہر حال جذبے سے اس کی مراد خوف نہیں بلکہ عمل کا پر شوق فیصلہ ہے ۔ اپنی ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ میری موت ، جب بھی وہ آئے گی ، کوئی عام شے نہیں ہوگی ۔ وہ میری اپنی موت ہوگی ۔ اس کا تعلق میرے اپنے وجود سے ہوگا ، اس لیے میں اس سے کبھی لاپروائی نہیں برت سکتا ۔ میرے اپنے منصوبے اس سے بری طرح متاثر ہوں گے ، اس لیے اس سے لاپروائی خود زندگی سے لاپروائی کے مترادف ہوگی ۔ پھر اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ۔ وہ کبھی کسی وقت بھی آ سکتی ہے ۔ وہ اتنی ''غدار'' ہے کہ کل ، آج بلکہ ابھی بھی آ سکتی ہے ۔ وہ ایک ایسا امکان ہے جس کے پورے ہونے کا امکان ہر وقت موجود ہے ۔ اس لحاظ سے موت مستقبل میں پیش آنے والا ایک خارجی واقعہ نہیں بلکہ میری اپنی داخلیت کا لازمی جزو ہے ۔ فکر و تشویش کی شکل میں وہ ہر وقت میرے سر پر منڈلاتی رہتی ہے ۔ میں آج کا کام کل پر نہیں چھوڑ سکتا ، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ میں کل ہی مر جاؤں اور یہ کام اُدھورا رہ جائے ۔ موت کی ناگہانیت کا تقاضا یہ ہے کہ میں اپنے آئندہ یہ ہونے یا وہ ہونے کے لیے جو منصوبے بناؤں وہ اس اعتبار سے بناؤں کہ انہیں عملی جامہ پہنانے سے پیشتر موت مجھے نہ آ لے ۔ پس موت زندگی کا ترکیبی جز ہے ۔ وہی میرے تمام فیصلوں کی موجب ہے اور ان پر فوری عمل کی محرک[۲] ۔

۲- کرکیگارڈ ، اختتام غیرسائنسی عبارت مزید (Concluding Unscientific Postscript) (پرنسٹن یونیورسٹی پریس ۱۹۴۴) ۱۴۸ - ۱۴۹ ۔

لیکن کیا ہمارے لیے موت کا تصور کرنا ممکن ہے ؟ موت زندگی کی ضد ہے ، تو کیا وہ صرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ زندگی نہیں ہوتی ؟ ان سوالوں کا جواب دینا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے کیونکہ ہم بقید حیات موت کا مزہ نہیں چکھ سکتے ۔ بہرحال اس سلسلے میں ہماری تمام تر تحقیقات کا تعین اس بات پر منحصر ہے کہ کس طرح موت کا شعور ہمیں ہر وقت اس پر غالب رہنے کے لیے سر گرم عمل رکھتا ہے[۳] ۔ داخلیت کرکیگارڈ کے نزدیک سب سے بڑی قدر ہے ۔ چنانچہ جذبے کی جتنی گہرائی کے ساتھ انسان اپنی موت کے امکان بالخصوص اس کی ناگہانیت پر غور کرے گا ، اتنی ہی تیزی کے ساتھ اس کی داخلیت ترقی کے منازل طے کرے گی ۔ پس موت کا شعور در اصل دعوت عمل ہے[۴] ۔ مرزا غالب (م-۱۸۶۹) وجودی نہیں تھے لیکن ایک طرح وجودیوں سے بڑھ کر بات کہ گئے۔ موت ان کے نزدیک بھی تازیانۂ عمل ہے ۔ لیکن جذبے کی بجائے تخیل کی زبان استعمال کرکے انہوں نے کرکیگارڈ کے موت کے تصور کی قنوطیت کو یکسر رجائیت میں بدل دیا :

ہوس کو ہے نشاط کار کیا کیا ؟ نہ ہو مرنا تو جینے کا مزہ کیا ؟

زندگی کی ساری چہل پہل اور رونق ان کے نزدیک موت کی رہین منت ہے ۔ ''نشاط کار'' کی لذت سے انسان آشنا ہوتا ہے تو اسی کے دم سے ۔ موت اگر نہ ہوتی تو انسان کا ذوق عمل سرد پڑ جاتا ، سعی پیہم کی اُمنگ ختم ہو جاتی اور وفور شوق سے انسان کبھی آشنا نہ ہوتا ۔

(۴)

مسکویہ کے عقلی اور علمیاتی (Epistemological) تصور کے مقابلے میں کرکیگارڈ نے موت کا جذبی اور وجودیاتی (Ontological) تصور پیش کیا ۔ موت اس کے نزدیک ہیجان تصور نہیں ، بھرپور جذبہ ہے ۔ لیکن اس جذبے کو سچا عیسائی بننے کی اساس قرار دے کر وہ بھی موت کے غیر انسانی تصور سے آگے نہیں بڑھ سکا ۔ رلکے (Rilke) جیسے شاعروں اور مالرو (Malraux) جیسے ناول نویسوں نے پہلی مرتبہ موت کا انسانی تصور پیش کیا ، لیکن اسے فلسفیانہ شکل دینے کا سہرا جرمن مفکر ہائیڈیگر (م-۱۸۸۹) کے سر ہے جس نے ''خدا کو غیر حاضر

۳- ایضاً ، ص ۱۵۱-۱۵۰-

۴- ایف مولینا (F. Molina) ، وجودیت ایک فلسفہ (Existentialism As Philosophy). (پرنٹس ہال - یو - ایس - اے ۱۹۶۲) ، ۱۰۵ -

ہٹا کر" اس کی جگہ انسان کو دے دی ۔ وہ پہلا مفکر ہے جس نے محسوس کیا کہ انسان کی حیثیت سے انسان صرف انسانی چیزوں کا سامنا کر سکتا ہے ۔ زندگی کا کوئی دوسرا رخ نہیں ، اس لیے موت اس کے خیال میں اس زندگی ہی کا ایک مظہر ہے ۔ یہ اس کا آخری مظہر سہی لیکن ہے یہ اسی کا ایک مظہر جو الٹے بہاؤ کی شکل میں ہماری ساری زندگی کو متاثر کرتا ہے[۵] ۔ لیکن یہ مظہر ہے کیا چیز ؟ مظہر سے ہائیڈیگر کی مراد کوئی حقیقی یا قدرتی شئے نہیں ، بلکہ وہ شئے ہے جو ہمارے شعور میں ظاہر ہوتی ہے ۔ شعور ہمیشہ کسی شے کا شعور ہے ۔ یہی شئے جس کا ہم اپنے شعور میں ادراک کرتے ہیں ، مظہر ہے ۔ شعور میں ظاہر ہونے والی یہ مظہری موت مرنے کی ایک عام مثال نہیں ہو سکتی ۔ اس کا تعلق میرے اور صرف میرے وجود سے ہے ، کسی دوسرے کے وجود سے نہیں ۔ دوسرا شخص دنیا میں میرا کردار تو ادا کر سکتا ہے لیکن وہ میرے لیے مر نہیں سکتا ۔ میری موت داخلی اعتبار سے میری اپنی موت ہے جسے میں کسی دوسرے کو منتقل نہیں کر سکتا ۔ میری داخلیت کا جز بن کر یہ نہ صرف خود منفرد ہو جاتی ہے بلکہ میرے وجود کو بھی انفرادیت بخشتی ہے[۶] ۔ یہ منفرد موت میرے اپنے وجود کا انجام ہے ، "ابھی تک نہیں" ، آئندہ ہو گا کے مفہوم میں ۔ اس "ابھی تک نہیں" والے انجام سے میرے وجود کی تکمیل نہیں ہوتی ، کیونکہ یہ تو پیدا ہوتے ہی میرے سر پر منڈلانے لگتا ہے ۔ نہ اس سے میرا علم مکمل ہوتا ہے ، کیونکہ اس کا تعلق براہ راست میرے وجود سے ہے نہ کہ اس کے متعلق میرے علم سے ۔ پس موت نہ معروضی حیثیت سے انسان کے مکمل ہونے کا نام ہے اور نہ خارجی حیثیت سے اس کے دنیا سے رخصت ہو جانے کا ۔ یہ "ابھی تک نہیں" والا انجام ہمیشہ ہی اس کے سامنے ہوتا ہے[۷] ۔ "وہ پیدا ہوتے ہی موت کے لیے کافی معمر ہوتا ہے" ۔

"وجود اور زمانہ" (Being and Time) فلسفیانہ حیثیت سے ہائیڈیگر کی سب سے اہم کتاب ہے ۔ اس کتاب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ داخلی اعتبار سے انسان "چنتا" (Care) کا دوسرا نام ہے ، بلکہ اس کی داخلیت کی

۵- جے- پی - سارتر ، وجودیت اور لاشیئیت (Being and Nothingness) ، فلوسوفیکل لائبریری ، نیویارک (۱۹۵۶) ، ص ۵۳۲-

۶- ایضاً ، ۵۳۴ -

۷- آر - گرمزکے ، (R. Grimsky) ، وجودی تفکر (Existentialist Thought) کارڈف ، ویلز یونیورسٹی پریس ۱۹۵۵ ، ص ۸۷ -

اساس ہی چنتا پر ہے ۔ دوسرے الفاظ میں انسان چنتا والا وجود یا چنتا بھاؤ (Being-for-Care) ہے ۔ انسانی داخلیت کا ترکیبی جز ہونے کی حیثیت سے موت بھی اس کے نزدیک چنتا ہی کی ایک شکل ہے ۔ لیکن چنتا سے اس کی مراد کیا ہے ؟ چنتا ، تشویش (worry) نہیں ہے ۔ تشویش کا تعلق نفسیاتی داخلیت سے ہے ، جب کہ چنتا کا وجودیاتی داخلیت سے ، جو مشتمل ہے ''امکان'' (Possib-ility) ، ''واقعئیت'' (Facticity) اور ''ہبوطیت'' (Fallenness) کے ارکان (Existentials) ثلاثہ پر[۸] ۔ چنتا کی اس سہ رکنی ترکیب کی روشنی میں اب میں ہائیڈیگر کے تصور موت کی وضاحت کروں گا ۔

چنتا کا ایک رکن ''امکان'' ہے ۔ اس اعتبار سے انسان آپ اپنا امکان ہے یا فیصلہ ۔ وہ اپنا ماضی نہیں مستقبل ہے ۔ وہ ہمیشہ اپنے آپ سے آگے آگے ہے ۔ لیکن اگر انسان امکان ہے تو جملہ امکانات میں سے موت بھی اس کا ایک امکان ہے ، نہایت ہی شخصی ، منفرد اور نا قابل انتقال امکان ۔ یہ ''اس کے وجود کے ممکن نہ ہونے کا امکان ہے'' ۔ اس کے وہاں دنیا میں موجود نہ ہونے کا امکان ہے ۔ منفی امکان سہی ، لیکن ہے یہ اس کا ایک امکان ہی[۹] ۔

چنتا کا دوسرا رکن واقعئیت ہے جس سے مراد ہے انسان کا اپنے دنیا میں ''پھینکے جانے'' کو بطور میراث قبول کرنا - انسانی وجود ایک واقعہ ہے (fact) اور اس کا امکان اس کی اسی واقعئیت سے وابستہ ہے ۔ پس موت انسان کا کوئی اتفاق امکان نہیں ۔ یہ اس کا ایک اٹل امکان ہے ، جس سے مفر ممکن نہیں ۔ محدود (finite) اور ناگہانی (contingent) دنیا میں اُسے پھینکا ہی اس لیے گیا ہے کہ وہ وہاں مرے ۔ اس کا ''وجود برائے مرگ'' (Being-for-Death) ہے ۔ ''وہ پیدا ہوتے ہی موت کے لیے کافی معمر ہوتا ہے'' ۔ موت ایک ایسا امکان ہے جس کا پورا ہونا یقینی ہے ۔ لیکن یہ امکان کب پورا ہوگا ، اس کا ہمیں کوئی علم نہیں بجز اس کے کہ اس کا پورا ہونا ہر وقت ممکن ہے[۱۰] ۔ بقول فانی :

زندگی نام ہے مر مر کے جیے جانے کا

پس موت دُہری فطرت کی مالک ہے ۔ امکان کی حیثیت سے یہ انسان کو آزادی کا شرف بخشتی ہے لیکن واقعئیت کے لحاظ سے یہ ایک ایسی اٹل صورت حال

۸- جے ۔ مقاری (J. Macquarrie) ، وجودی دینیات (An Existentialist Theology) لندن ، ایس سی ایم پریس ، ۱۹۶۰ ، ص ۱۱۴ -

۹- ایضاً ، ص ۱۱۹ -

۱۰- ایضاً ، ص ۱۱۹ -

ہے جس سے اس کی آزادی محصور ہو کر رہ جاتی ہے ۔ [۱۱]

چنتا کا تیسرا رکن ''ہبوطیت'' ہے جو وجہ ہے انسان کے غیر شخصی (impersonal) زندگی بسر کرنے کی ۔ انسان دنیا میں ''افتادہ'' (fallen) وجود ہے ۔ دنیا میں پڑ کر وہ اسے اپنا گھر ہی سمجھنے لگتا ہے ۔ اپنی بے مثل انفرادیت کو وہ عوام کی اجتماعیت کی نظر کر بیٹھتا ہے ۔ وہ اپنی موت بھی بھول جاتا ہے ۔ اس سے دور بھاگتا ہے ۔ اسے اپنا ''وجود برائے مرگ ہونا'' یاد نہیں رہتا ۔ وہ سمجھتا ہے کہ موت ایک ایسا سانحہ ہے جو آخر کار سب کو پیش آئے گا اور جو ابھی تک اسے پیش نہیں آیا ہے ۔ اس لیے فی الوقت اس کے متعلق سوچنے کی بھی ضرورت نہیں ۔ یہ موت کا غیرشخصی تصور ہے ۔ انسان کی داخلیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ لیکن یہی موت جب انسان کی داخلیت کا ترکیبی جز بن جائے تو وہ شخصی موت بن جاتی ہے ۔ ایسی موت کی انسان ہر وقت توقع کرتا ہے اور دوڑ کر اس سے گلے ملتا ہے ، خود کشی کی صورت میں نہیں ، بلکہ موت کے شعور کے ساتھ جینے ، اپنی ساری زندگی کو اس شعور کے تحت منظم کرنے اور اپنے تمام امکانات کو اس عظیم امکان سے مربوط کرنے کی شکل میں [۱۲] ۔

## (۵)

موت کے انسانی تصور کا دوسرا علمبردار فرانس کا دہریہ مفکر ژاں پال سارتر (۱۹۰۵- ) ہے ۔ وہ ہائیڈیگر سے اس بات پر قطعی متفق ہے کہ وجودیاتی حیثیت سے زندگی اور موت دونوں ہم رتبہ ہیں ۔ ہمیں نہ دنیا میں اپنے پھینکے جانے پر کوئی اختیار ہے اور نہ یہاں سے اٹھائے جانے پر ۔ لیکن اس کے باوصف وہ ان دونوں کی لغویت کو محسوس نہ کر سکا ، ورنہ کم از کم موت کو وہ انسان کا امکان کبھی نہ کہتا ۔ موت انسان کا امکان ہرگز نہیں ہو سکتی ۔ وہ اس کے امکانات کے دائرے سے باہر ہے اور ساتھ ہی اس کے امکانات کا خاتمہ بھی ۔ انسان کی داخلیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ یہ محض ایک خارجی صورت حال ہے جس کا سامنا دیر سویر ہر شخص کو کرنا ہے ۔ یہ انسان کا امکان نہیں بلکہ اُس کی ایک ممکن صورت حال ہے جس پر اسے کوئی اختیار نہیں ۔ دنیا میں پھینکے جانے کی طرح یہ بھی سر تا پا لغو ہے اور لایعنی [۱۳] ۔

۱۱- ایف ۔ سولینا ، محل مذکور ، ص ۱۰۷ ۔
۱۲- آر ۔ گرمزکے ، محل مذکور ، ص ۹۴ ۔
۱۳- جے ۔ پی ۔ سارتر ، محل مذکور ، ص ۵۴۰ ، ۵۴۷ ۔

جس طرح موت میرا امکان نہیں ، اسی طرح میری انفرادیت سے بھی اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ ہائیڈیگر سمجھتا ہے کہ موت ایک منفرد حقیقت ہے ، کیونکہ وہ ایک شخص ، ایک فرد کی موت ہے ، مرنے کی ایک عام مثال نہیں ۔ یہ ایک ایسا کام ہے جو کوئی دوسرا میرے لیے نہیں کر سکتا ۔ پھر وہ اسی منفرد موت پر وجود کی انفرادیت کی اساس رکھتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ اپنے اس آخری امکان میں چھلانگ لگا کر انسان ایک شخصی اور منفرد وجود بن جاتا ہے اور یہ بھول جاتا ہے کہ چونکہ انسان خود ہی موت سے ملنے کے لیے آگے بڑھتا ہے ، اس لیے اس آخری امکان کے پورے ہونے سے پیشتر ہی اس کا وجود شخصی ہوتا ہے اور منفرد [۱۴] ۔

ہائیڈیگر کی مذکور بالا دلیل میں مغالطہ دور ہی نہیں ، ابہام نیت (Bad Faith) بھی ہے ۔ اگر موت کو انسان کا شخصی امکان فرض کر لیا جائے ، تو واقعی کوئی شخص میرے لیے نہیں مر سکتا ۔ لیکن اس اعتبار سے تو میرا کوئی امکان بھی کسی دوسرے شخص کا امکان نہیں بن سکتا ۔ کوئی شخص بھی میرے لیے محبت نہیں کر سکتا ، اگر محبت سے مراد وہ قسمیں کھانا ہے جو میری اپنی قسمیں ہیں ، ان جذبات کو محسوس کرنا ہے جو میرے اپنے جذبات ہیں ۔ پس محبت جیسی عام شئے بھی اس طرح بے بدل ہے اور بے مثل ۔ لیکن اگر میرے اعمال پر ان کے نتائج کے اعتبار سے غور کیا جائے تو دوسرا شخص بلاشبہ وہ کام کر سکتا ہے جو میں کرتا ہوں ۔ اگر یہ ایک عورت کو مسرت بخشنے ، اس کی آزادی یا زندگی کی حفاظت کرنے ، اس کے ساتھ گھر بسانے اور اس کے بچوں کا باپ بننے کا سوال ہے ، اگر جسے محبت کہتے ہیں ، اس سے یہی کچھ مراد ہے تو دوسرا شخص یقیناً میری بجائے محبت کر سکتا ہے اور جو کچھ محبت کے متعلق کہا گیا ہے ، وہی موت کے متعلق بھی صحیح ہے ۔ اگر مرنا دوسروں کی ہمت بڑھانا ، ملک و ملت کی خاطر شہید ہونا ہے تو کوئی شخص بھی میری بجائے مر سکتا ہے ۔ پس موت کسی شخصی صفت کی حامل نہیں ۔ لیکن یہی موت میری شخصی موت بن جاتی ہے اگر میں اسے اپنی داخلیت کے پس منظر میں دیکھوں ۔ میری داخلیت میری موت کو منفرد بناتی ہے نہ کہ میری موت میری داخلیت کو[۱۵] ۔

(۶)

ہائیڈیگر کے تصور موت پر اس نکتہ چینی کے بعد سارتر اپنا نظریہ موت

۱۴- ایضاً ، ص ۵۳۴ -
۱۵- ایضاً ، ص ۵۳۵ -

پیش کرتا ہے ۔ موت اس کے نزدیک انسانی داخلیت کا جز نہیں ۔ یہ ایک سراسر لغو (absurd) خارجی صورت حال ہے ۔ اس کی لغویت کا پہلا ثبوت یہ ہے کہ اس کا کوئی وقت مقرر نہیں ۔ وہ کبھی کسی وقت بھی آ سکتی ہے ۔ اس کا آنا یقینی سہی ، لیکن وہ کب آئے گی ، اس کا مجھے علم نہیں ۔ پس میں اس کی توقع تو کر سکتا ہوں لیکن اُس کی پیش بینی یا انتظار نہیں کر سکتا[16] ۔ اس کی لایعنیت اس بات سے بھی ظاہر ہے کہ یہ میری مرضی کو نہیں دیکھتی ۔ میں اپنی خوشی سے اسے دعوت نہیں دے سکتا ۔ میں مرنا چاہوں تو مجھے موت نہیں آتی ، لیکن موت جب چاہے مجھے ابدی نیند سلا سکتی ہے ۔ میں ایک عظیم مصنف بننے کے لیے برسوں تیاری کرتا ہوں ، لیکن ایک صفحہ لکھے بغیر ہی مجھے موت آ سکتی ہے ۔ موت میرے وجود کو انفرادیت نہیں بخشتی ۔ یہ کام تو شعور کا ہے اور صرف شعور ہی کا ۔ اس کی مزید لغویت یہ ہے کہ یہ زندگی کی دشمن ہے ۔ زندگی نام ہے خواہش کا اور موت ہر خواہش کا خاتمہ ۔ زندگی سے عبارت ہے توقع اور موت ، ہر توقع کا انقطاع ۔ پس موت میرا امکان نہیں ، یہ میرے تمام امکانات کا خاتمہ ہے ۔ اس کی لغویت کی حد یہ ہے کہ اس کا تعلق مجھ سے نہیں ، دوسرے سے ہے ۔ یہ جب آتی ہے تو میں دنیا سے رخصت ہو جاتا ہوں ۔ نتیجتاً جب میں مرتا ہوں تو اپنے لیے نہیں ، دوسرے کے لیے مرتا ہوں ۔ موت مجھے دنیا کی ایک ٹھوس چیز بنا دیتی ہے ۔ اور میں محض ایک ماضی ہوکر رہ جاتا ہوں ۔ مالرو نے ٹھیک کہا ہے کہ موت زندگی کو تقدیر میں بدل دیتی ہے ۔ جب میں مرتا ہوں تو دوسرا میرا سرپرست بن جاتا ہے ۔ وہی میری خبر گیری کرتا ہے اور وہی ایک طرح میری موت کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے ۔ وہ چاہے تو مجھے یاد رکھے یا ہمیشہ کے لیے بھلا دے ۔ مرنا دوسروں کا محتاج ہونا ، اُن کے رحم و کرم کا دست نگر ہونا اور اُن کی بیگانگی کا شکار ہونا ہے[17]۔

مختصر یہ کہ موت انسان کا امکان نہیں ۔ یہ اس کی ایک اٹل صورت حال ہے ۔ یہ باہر سے ہم پر نازل ہوتی ہے اور ہمیں بھی باہر کی ایک چیز بنا دیتی ہے ۔ نہ ہم اپنی خوشی سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ اپنی خوشی سے مرتے ہیں ۔ جس طرح پیدا ہونا لغویت ہے ، اسی طرح مرنا بھی نری لغویت ۔ بقول ذوق :

لائی حیات آئے ، قضا لے چلی ، چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

۱۶- ایضاً ، ص ۵۳۵ -
۱۷- ایضاً ، ص ۵۴۱ -

(۷)

ہائیڈیگر کے یہاں موت اگر امکان کی حیثیت سے انسان کو آزادی بخشتی ہے تو اٹل واقعیت کی حیثیت سے اُس کی آزادی کی حد بھی مقرر کرتی ہے ۔ سارتر کے نزدیک موت ایک سراسر لغو خارجی صورت حال ہے ، جس کا نہ ہمیں آزادی بخشنے سے کوئی تعلق ہے اور نہ اس کی حد مقرر کرنے سے ۔ اپنی تمام‌تر لایعنیت کے ساتھ ہم پر ظاہر ہو کر یہ ہمیں جملہ قیود سے آزاد کر دیتی ہے ۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے موت اور محدودیت (Finitude) کا فرق سامنے رکھنا ضروری ہے ۔ عام خیال یہ ہے کہ موت ہماری محدودیت کو ہم پر ظاہر کرتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں موت ہماری وجودیاتی ترکیب کا جز ہے اور محدودیت اس کا لازمی نتیجہ ۔ ہائیڈیگر کا ''وجود برائے مرگ'' کا نظریہ اسی غلط فہمی پر مبنی ہے اور مالرو کا یہ دعوی بھی کہ موت ہمارے وجود کو انفرادیت بخشتی ہے۔ ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ چونکہ ہم مر جاتے ہیں ، اس لیے محدودیت ہم پر لازم آتی ہے[18] ۔ حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے ۔ موت ایک ناگہانی واقعہ ہے جس کا تعلق میری خارجی صورت حال سے ہے ۔ محدودیت میرے وجود کا ترکیبی جز ہے اور میری آزادی کی دعویدار ، بلکہ اس کا وجود ہی میرے آزاد منصوبوں پر منحصر ہے ۔ پس اگر انسان غیرفانی بھی ہوتا تو بھی اس کا وجود محدود ہوتا ۔ لیکن محدودیت سے سارتر کی مراد کیا ہے اور یہ کس طرح انسان کے آزاد منصوبوں سے وابستہ ہے ؟ انسان سارتر کے نزدیک آپ اپنا امکان ہے یا فیصلہ ۔ اسے اپنے آئندہ یہ ہونے یا وہ ہونے کا فیصلہ کرنے کی مطلق آزادی ہے ۔ لیکن ایک مرتبہ جب وہ اپنے کسی ایک امکان کا فیصلہ کر کے اسے عملی جامہ پہنا دے تو اس کے متبادل امکانات کا دروازہ ہمیشہ کے لیے اس پر بند ہو جاتا ہے ۔ مجھے کراچی جانے یا نہ جانے کی پوری آزادی ہے ، لیکن کراچی پہنچ کر میں اپنے سابقہ فیصلے کو بدل نہیں سکتا ۔ پس اپنے کسی ایک امکان کو پورا کر کے انسان دراصل اپنے محدود ہونے کا اعلان کرتا ہے ؛ اس مفہوم میں کہ اب اس کے متبادل امکانات پر اسے کوئی اختیار نہیں رہا ہے ، وہ اس کی دسترس سے باہر ہو چکے ہیں ، اس لیے کہ پیچھے قدم اٹھانا اس کے لیے ممکن نہیں ۔ یہ پیچھے قدم اٹھا سکنا ، زمانیت (Temporality) کا رخ نہ موڑ سکنا ، اپنے ایک امکان کو پورا کر کے اس کے متبادل امکانات کا انتخاب نہ کر سکنا آزادی کا مخصوص کردار ہے[19] ۔ پس محدودیت آزادی کا لاحقہ ہے ۔ یہ بیڑی خود آزادی نے انسان

۱۸- ایضاً ، ص ۵۴۶ - ۱۹- ایضاً ، ص ۵۴۶ -

کے پیروں میں ڈالی ہے ۔ اس پر ایمان لائے بغیر وہ اپنی آزادی کا علم نہیں بلند کر سکتا ۔

محدودیت کی جو تعریف اوپر کی گئی ہے اس کا انسان کے فانی ہونے سے کوئی تعلق نہیں ۔ لیکن اگر میرا محدود ہونا میرے فانی ہونے پر منحصر نہیں ہے، تو موت میری آزادی میں حائل نہیں ہو سکتی ۔ میری آزادی اپنی جگہ پر مطلق ہے اور لامحدود ۔ موت اُس کی خارجی حد ہے جو بقید حیات مجھے اسیر نہیں کر سکتی ۔ وہ جب آتی ہے تو میں دنیا میں نہیں ہوتا ۔ مجھے مرنے کی تو آزادی نہیں لیکن پھر بھی میں ایک آزاد فانی ہوں[20] ۔

## (۸)

کرکیگارڈ کے نزدیک موت ایک امکان ہے جس کی ناگہانیت انسان کی داخلیت کو پروان چڑھاتی ہے اور اس کے جذبۂ عمل کو فروغ دیتی ہے ۔ ہائیڈیگر کے یہاں یہ ایک نہایت ہی شخصی ، اٹل اور منفرد امکان ہے جس پر خود ہمارے وجود کی انفرادیت کا انحصار ہے ۔ سارتر کے خیال میں یہ ایک سراسر لغو خارجی صورت حال ہے جس کا نہ میری داخلیت سے کوئی تعلق ہے اور نہ میرے وجود کی انفرادیت سے ۔ یہ ہیں موت کے متعلق وجودی مفکرین کے خیالات ۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ اسلام کی اس بارے میں کیا رائے ہے ۔

اسلام وسیع معنوں میں پیغام عمل ہے ۔ لیس للانسان الا ما سعی[21] ۔ انسان کو صرف اپنے عمل ہی کا پھل ملے گا ۔ بقول اقبال :

عمل سے زندگی بنتی ہے ، جنت بھی ، جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

عمل پر زور اسلام اور وجودیت میں قدر مشترک ہے لیکن یہاں ان دونوں کے راستے الگ ہو جاتے ہیں ۔ وجودیت جذبات کی انتہا پسندی کا فلسفہ ہے ۔ اسلام عقل اور جذبات میں توازن اور ہم آہنگی کا نام ہے ۔ وہ انتہا پسندی کی مذمت کرتا ہے اور میانہ روی کی تعلیم دیتا ہے ۔ خیر الامور اوسطہا اس کے نزدیک علم و عمل کا معیار ہے ۔ اس اصول کی روشنی میں موت اسلام کی نظر میں نہ صرف ایک خارجی واقعہ ہے اور نہ فقط داخلی شعور ، بلکہ ان دونوں انتہاؤں کا ایک کامیاب امتزاج ہے ۔ قرآن بار بار یہ کہتا ہے کہ موت ایک اٹل خارجی صورت حال ہے

۲۰- ایضاً ، ص ۵۴۷ -
۲۱- القرآن ، ۵۳ ، ۳۹ -

جس پر انسان کو کوئی اختیار نہیں ۔ کل نفس ذائقة الموت[۲۲] (ہر نفس کو موت کا مزا چکھنا ہے) ۔ ہر شخص کو دیر سویر اس صورت حال کا سامنا کرنا ہے ۔ لیکن اگر ایک طرف موت مستقبل میں پیش آنے والا خارجی واقعہ ہے ، تو دوسری طرف وہ ایک سچے مسلمان کی داخلیت کا لازمی جز بھی ہے ، جس پر اس کی روحانی ترقی یا انفرادیت کا دار و مدار ہے ۔ احادیث میں آیا ہے : جب نماز پڑھنے کھڑے ہو تو اسے اپنی زندگی کی آخری نماز سمجھو ۔ انسان کو چاہیے کہ وہ موت کو یاد رکھے اور ہڈیوں کے بوسیدہ ہو جانے کو نہ بھولے[۲۳] ۔ بہت یاد کرو لذتوں کو کھو دینے والی چیز یعنی موت کو[۲۴] ۔ ''موت کو یاد رکھنا'' اسے اپنی داخلیت کا جز بنانا ، اس کے شعور کے ساتھ جینا اور اسے اچھے اعمال کا محرک بنانا ہے ۔ ہماری داخلیت کا جز بن کر ہی وہ ہمیں نیکی کی ترغیب اور برائی سے محفوظ رکھ سکتی ہے ، حضوری قلب اور خلوص نیت سے ہمکنار کر سکتی ہے جن پر ہمارے اعمال کی قدر و قیمت کا انحصار ہے ۔ پس موت کا شعور ہمیں حقیقی زندگی عطا کرتا ہے جسے ہم ہائیڈیگر کے الفاظ میں مصدقہ یا معتبر (Authentic) وجود کہہ سکتے ہیں ۔ اس سے غفلت ہمیں دنیا کا حریص بنا دیتی ہے جو مترادف ہے غیر حقیقی زندگی بسر کرنے کے ۔ ہائیڈیگر ایسے وجود کو غیر مصدقہ وجود کہتا ہے ۔ حقیقی زندگی میں ''دنیا آخرت کی کھیتی ہے'' ۔ غیر حقیقی زندگی میں وہ آپ ہی اپنا مقصود بن جاتی ہے ۔ موت کی یاد انسان کو ایسی زندگی بسر کرنے سے باز رکھتی ہے اور اسے یاد دلاتی ہے کہ :

جہاں ہے تیرے لیے ، تو نہیں جہاں کے لیے

۲۲- ایضاً ، ۳ ، ۱۸۵ ۔

۲۳- مشکوٰۃ شریف ، جلد اول ، کراچی ۱۹۵۴ع ، ص ۲۸۱ ۔

۲۴- محل مذکور ، ص ۲۸۱ ۔

## لا الہ الا اللہ

خودی کا سرّ نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ ، فساں لا الہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
کیا ہے تو نے متاع غرور کا سودا
فریب سود و زیاں ! لا الہ اللہ !
یہ مال و دولتِ دنیا ، یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں لا الہ الا اللہ !
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لا الہ الا اللہ !
یہ نغمہ فصل گل و لالہ کا نہیں پابند
بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں
مجھے ہے حکم اذاں لا الہ الا اللہ

# خواجہ میر درد اور ان کے افکار

سخاوت مرزا*

خواجہ میر درد دہلوی ہندوستان کے بارھویں صدی ہجری کی ایک مشہور شخصیت ہیں ۔ وہ اپنی اردو شاعری کی وجہ سے بہت معروف ہیں ، مگر ان کو مختلف علوم و فنون ، معقول و منقول اور تصوف میں بڑا کمال حاصل تھا ۔ وہ بہت بڑے معلم اخلاق اور مفکر تھے ۔ ان کی تصانیف کا پایہ بہت بلند ہے ۔ خواجہ میر درد کو دوبارہ اس حیثیت سے زندہ کرنے کی ضرورت ہے ۔

آباو اجداد : خواجہ میر درد ایک مشہور صوفی خاندان سے ہیں جن کا سلسلۂ نسب بارھویں واسطے سے خواجہ بہاؤالدین نقشبند[1] تک پہنچتا ہے ۔ آپ کے والد ماجد خواجہ محمد ناصر نے اپنے رسالہ ''ہوش افزا''[2] میں تحریر فرمایا ہے کہ میرے مورث اعلیٰ خواجہ محمد طاہر نقشبندی ابن خواجہ عوض بخاری اوائل عہد شہنشاہ اورنگ زیب (۱۰۶۹ - ۱۱۱۸ھ) میں بخارا سے دہلی تشریف لائے ۔ مؤلف مآثر الامرا[3] نے لکھا ہے کہ ان کے جد کا نام خواجہ محمد نصیر تھا ۔ مگر بلحاظ شجرۂ خاندانی خواجہ ناصر کا بیان مستند ہے ۔ غرض اورنگ زیب خواجہ طاہر کا بڑا احترام ملحوظ رکھتا تھا ۔ کچھ عرصے کے بعد آپ حرمین تشریف لے گئے ۔ آپ کے تین صاحب زادے تھے : خواجہ سید محمد صالح ، خواجہ سید محمد یعقوب اور خواجہ سید محمد فتح اللہ ۔ اول الذکر دونوں بھائیوں کی شادی شہزادہ مراد بخش کی لڑکیوں سے خود اورنگ زیب نے کرا دی تھی اور خواجہ سید فتح اللہ سے نواب سر بلند خاں نقشبندی میر بخشی کی ہمشیرہ سے کرا دی تھی ۔ انہیں خواجہ فتح اللہ کے صاحب‌زادے خواجہ ظفر اللہ ، خواجہ میر درد کے جد امجد تھے جنھیں عالمگیر کی وفات

*جناب سخاوت مرزا ، کراچی کے مشہور ادیب ۔ اس مضمون میں خواجہ میر درد کے حالات زندگی کے علاوہ ان کی مشہور کتاب ''علم الکتاب'' کے چند موضوعات کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔

۱۔ میخانۂ درد مؤلفہ خواجہ ناصر نذیر فراق دہلوی (مطبوعہ دہلی ۱۹۱۰) ، ص ۷ - ۱۸ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۴ ۔

۳۔ مآثر الامرا جلد ۲ ، ص ۳۳۳ ۔

کے بعد رفیع الشان نے پانزدہ صدی منصب پر نواب ظفر اللہ خان کے خطاب کے ساتھ سرفراز کیا ۔ معرکۂ لاہور میں شہزادہ رفیع الشان اور اس کی اولاد کے قتل کا ان کو بڑا صدمہ ہوا اور ملازمت ترک کر کے سلسلہ چشتیہ صابریہ میں حضرت میراں بھیک کے مرید ہو کر خانہ نشین ہو گئے ۔ جب فرخ سیر اور جہاندار شاہ میں جنگ چھڑ گئی تو بایماء حضرت میراں بھیک[۴] فرخ سیر کے پاس حاضر ہوئے ۔ سادات بارہہ نے فرخ سیر سے ظفر اللہ کی تعریف کی ۔ فرخ سیر نے بخشی سوم کے رتبہ اور پنج ہزاری منصب سے نیز ظفر خان رستم جنگ کے خطاب سے ممتاز کیا ۔ جب فرخ سیر نے جہاندار شاہ پر فتح پائی تو ہفت ہزاری منصب اور یار وفادار رستم جنگ روشن الدولہ کا خطاب عطا ہوا ۔ آپ بڑے غربا پرور تھے ، سواری نکلتی تو اشرفیاں لٹاتے ۔

والد ماجد : خواجہ محمد ناصر پدر بزرگوار خواجہ میر درد انھیں کے فرزند تھے جو ۱۱۰۵ھ میں پیدا ہوئے ۔ انھوں نے اپنے جد امجد خواجہ فتح اللہ اور پدر بزرگوار خواجہ ظفر اللہ کے زیر عاطفت تعلیم و تربیت پائی[۵] ۔ علوم معقول و منقول میں تبحر پیدا کیا ۔ فن سپہگری کے بھی ماہر تھے ۔ آپ بعمر ۲۰ سال شاہی ملازمت میں منسلک ہو گئے ۔ قرائن یہ ہیں کہ بحیثیت سردار لشکر پینتیس سال تک آپنے اپنے فرائض بحسن و خوبی انجام دیے ۔ جب جدامجد اور والد ماجد نواب روشن الدولہ کا انتقال ہو گیا اور ملک میں طوائف الملوکی اور افراتفری پھیل گئی تو آپ کا دل دنیا سے سرد ہو گیا اور آبائی نسبت نقشبندی کی وجہ سے دنیا کو خیر باد کہا ۔ گھر بار ، زر و جواہر لٹا کر عبادت الٰہی اور ریاضت میں مشغول ہو گئے ۔ خلوت گزینی اور سخت ریاضت کے دوران ایک رات حضرت امام حسن[۶] کو خواب میں دیکھا ۔ سات روز تک یہی سلسلہ جاری رہا اور آپ کے فیض سے کماحقہ مستفید ہوئے ۔ اپنا طریقہ حسب ایماء حضرت امام حسن بنائے حسنی کے محمدی قرار دیا اور حسب ارشاد حضرت ممدوح عالم ظاہری میں حضرت خواجہ محمد زبیر نقشبندی[۷] ابن خواجہ حجت اللہ نبیرۂ حضرت مجدد الف ثانی سے بایماء سید سعد اللہ گلشن نقشبندی بیعت کی اور خلافت سے ممتاز ہوئے ۔

اویسی طریقۂ صوفیاء کرام حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ سے منسوب ہے ۔

۴- میخانۂ درد ، ص ۱۴ ۔
۵- ایضاً ، ص ۲۲ ۔
۶- ایضاً ، ص ۲۳ ۔
۷- ایضاً ، ص ۱۴ ۔

حضرت اویس رضؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے غائبانہ عشق و محبت تھی اور فیض و برکات نبوی سے مستفیض ہوئے تھے ، جو مخفی نہیں ۔ اس طرح اولیاء اللہ نے عالم روحانی میں جو بزرگان دین سے فیض حاصل کیا ہے اس کو اویسی نسبت کہتے ہیں ۔ خواجہ ناصر کو حضرت امام حسن سے اویسی نسبت حاصل تھی ۔ انھوں نے ہزارہا بندگان خدا کو فیض پہنچایا اور ۱۱۷۲ھ میں واصل بحق ہوئے [۸]۔ آپ کے جانشین آپ کے فرزند حضرت خواجہ میر درد دہلوی ہوئے ۔ خواجہ ناصر عندلیب تخلص کرتے تھے ۔ آپ کی مشہور معرکتہ الآرا ضخیم تصنیف مثل حدیقۂ حکیم سنائی الموسوم بہ نالۂ عندلیب (۱۱۵۳ھ) ہے جس کو نواب صاحب بھوپال نے طبع و شائع کرایا تھا ۔ دوسری تصانیف میں دیوان فارسی اور رسالہ ہوش افزا یعنی شطرنج نامہ کا ذکر مؤلف میخانۂ درد نے کیا ہے ۔ دیوان فارسی حسب بیان مؤلف مذکور تلف ہوگیا ۔

نالۂ عندلیب کے بعض ابواب ، علم الکتاب[۹] مصنفہ خواجہ درد میں موجود ہیں ۔ نیز حضرت عندلیب نے بعض مصنوعات بھی ایجاد کی تھیں مثلاً خیمۂ رواں ، خانۂ رواں حمام ، پلنگ سفری ، شمع بے دمع ، لوائے محمدی وغیرہ ۔ آپ کے مزار پر کتبے کے ساتھ یہ رباعی بھی کندہ ہے :

محبوب خدا خواجہ محمد ناصر حق راہ نما خواجہ محمد ناصر
ہادی وشفیع ودستگیر ہمہ جا در ہر دوسرا خواجہ محمد ناصر

مؤلف میخانہ نے بعض ملفوظات ''جرعات'' کے نام سے نقل کیے ہیں ۔ دو ایک یہ ہیں : اناالحق کہنا کفر ضرور ہے مگر اناالحق کہنے سے تکفیر لازم نہیں آتی کیونکہ لفظ حق باطل کے مقابلے میں ہے ؛ وحدۃ الوجود کا قائل ایک گروہ[۱۰] محبت کے غلبہ میں ہمہ اوست کہتا ہے مثلاً انالیلیٰ ، ان کو مجذوب سمجھو وغیرہ ۔

خواجہ میر درد : خواجہ درد بتاریخ ۱۹ ذیقعدہ ۱۱۳۳ھ عالم وجود میں آئے ۔ نانا جان نے ان کا نام بطور تفاول خواجہ میر رکھا اور جب ہوش سنبھالا تو معلوم یہ ہوتا ہے الم کے مرادف لفظ درد بطور تخلص تجویز کیا ۔ اور یہی نام نانا صاحب کے عطیہ ہیں مثلاً نورالناصر ، ابن الامام ، درد حبیب وغیرہ ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ آپ طفلی ہی میں بلبل ہزار داستان تھے اور آپ کا دل تجلیات الٰہی کا مرکز تھا ۔ تیرہ سال کی عمر میں دروس مروجہ عربی و فارسی کی تکمیل کی ۔ فارسی علم

۸۔ میخانۂ درد ، ص ۸۶ - ۹۸ ۔
۹۔ علم الکتاب ، مصنفہ خواجہ میر درد ، مطبوعہ دہلی ، ص ۳۹۱
۱۰۔ میخانۂ درد ، ص ۱۱۸ ۔

و ادب کچھ دنوں علامہ خان آرزو (سراج الدین علی خان) سے حاصل کیا اور مولوی دولت سے مثنوی مولانا روم کے دقائق سے بہرہ اندوز ہوئے ۔ ہندی موسیقی میں بھی کمال مہارت پیدا کی ۔ کتب ہندی اور سنسکرت متعلقہ کتب موسیقی مطالعہ کیں ۔ سروں کے نام نوک زبان تھے ۔ بقول مصحفی[۱۱] ابتدا میں سپاہی پیشہ تھے ۔ بعمر ۲۸ سال فقیری اختیار کی جب کہ اُن کے والد ماجد نے تقریباً ۱۱۶۱ھ[۱۲] میں امارت کو خیر باد کر کے درویشی کو ترجیح دی تھی ۔ اپنے والد ماجد کے ہاتھ پر اویسیہ طریقہ محمدی میں بیعت ہوئے ، نیز آپ کا طریقہ مجددیہ نقشبندیہ تھا ۔ آپ نے اپنے والد ماجد کی زندگی ہی میں شعر گوئی اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع فرما دیا تھا ۔ آپ کے والد ماجد آپ کی تحریر اور نکات معارف کو سن کر باغ باغ ہو جایا کرتے تھے ۔ عالم شباب ہی میں آپ پر وجد و حال کا غلبہ رہا کرتا تھا ۔ چنانچہ علم الکتاب میں ایک جگہ فرماتے ہیں :

"در اوائل حال کہ حقیقت توحید وجودی بشرح و بسط تمام مکشوف گشتہ بود و حالت وحدت و اتحاد بقوت تمام بر قلب استیلا داشت و کیفیت عرفانی شدت جوانی خود ظاہر می‌کرد دراں ہنگام اکثر اشعار بے اختیار مشعر بر ہمیں مذاق از طبع ناقص سرمی زد چنانچہ رباعی اول ایں وارد موزوں در ہماں ایام شدہ و ہمرنگ شعرے و بندوبست شاعری و لطایف و ظرائف ایں فن و تناسب الفاظ و معنی یابی در موزوں کردن مضمون بستن مداخلت و مشارکت دارد و ہمہ اشعار مطابق معتقدات شاعر بودن ضرور نیست و در ہر شعر مسئلہ منقی بر آوردن واجب نہ ۔ الخ"

اس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ پہلے فارسی شعر کہا کرتے تھے اور قرینہ یہ ہے کہ آپ کا فارسی دیوان ۱۱۷۹-۱۱۸۰ھ تک مرتب ہو چکا تھا ۔ چنانچہ آپ نے اپنی رباعیات فارسی کی شرح صحیفہ واردات کے نام سے لکھی ہے ۔ اس وقت آپ کی عمر تقریباً تیس سال تھی ۔

**اخلاق و اعادات[۱۳] اور اشغال :** آپ نہایت خلیق ، منکسر المزاج ، خود دار ، غیور اور قانع تھے ۔کسی امیر کے گھر جانا پسند کرتے تھے نہ کسی دولتمند کے حتیٰ کہ بادشاہ وقت کا آنا بھی پسند نہ تھا ۔ توکل کا یہ حال تھا کہ آپ کو فاقہ کشی

۱۱- تذکرۂ ہندی مطبوعہ و تاریخ ادب اردو از سکسینہ ۔
۱۲- میخانہ درد ، ص ۸۴ ۔ یک ہزار و یک صد و چند سال لکھا ہے ۔
۱۳- میخانہ درد ، ص ۱۳۹-۱۴۹ ۔

منظور تھی کسی کے در پر نہ جھکے ۔ بادشاہ یا کسی امیر کی طرف سے خوان آنے پر یا کسی کے یہ کہنے پر کہ غیب سے خوان آئے ہیں مسجد کے مسافروں کو تقسیم فرما دیتے ، کبھی اپنی صاحبزادی کے اصرار پر قبول کر لیتے ۔ آپ کے تقدس کی دور دور شہرت تھی ۔ آپ کی مجلسوں میں علماء فضلا اور مشائخ کا مجمع رہتا تھا ۔ شاہ عالم بادشاہ وقت نے ملنے کی بہت آرزو کی ۔ کبھی آیا بھی کرتا تھا مگر آپ نے فرمایا کہ آپ کے آنے سے نفس موٹا ہوتا ہے ، تکلیف نہ فرمائیے ۔ ایک مرتبہ بلا دعوت کے شاہ عالم تشریف لائے ۔ پیر میں درد کی وجہ سے پاؤں پھیلا دئیے ۔ آپ نے اس کو آداب مجلس کے خلاف سمجھا اور بیباکی سے فرمایا : پیر میں درد تھا تو کیوں زحمت فرمائی ۔

اہل کمال مشہور شعرا میں مرزا سودا[۱۴] سے آپ کے قریبی مراسم تھے ۔ جب طوائف الملوکی اور خلفشار کی وجہ سے لوگ دہلی چھوڑ کر جانے لگے تو آپ اس سے مطلق پریشان نہیں ہوئے اور دہلی ہی میں جمے رہے[۱۵] ۔ مرزا سودا جانے لگے تو ان کو بھی روکا ، جس کا ذکر سودا نے اپنی ایک رباعی میں کیا ہے :

کرتا ہوں کہیں جانے کا جس وقت میں عزم درد آن کے سودا مرے پکڑے ہے قدم

زیادہ تر والد ماجد کی درگاہ پر حاضری دیتے ، جاروب کشی درگاہ پسند تھی ۔

اپنے مقامات اور مراتب کے متعلق فرمایا کہ جامعیت محمدیہ کی تمام نسبتیں میری ذات میں جمع ہیں ۔ دین کے حدود کا لحاظ رکھتا ہوں ۔ سیادت طرفین سے بہرہ یاب ہوں ، بقول صوفیا کرام ولایت آدم و داؤد حاصل ہے ۔ حضرت ابراہیم نے آتش غضب بجھا دی ۔ حضرت اسماعیل نے نفس کے گلے پر چھری پھیر دی ۔ رسول اللہ کی ذات میں مجھے فنا کر دیا گیا ۔ پانچوں وقت کی نماز پڑھتے ۔ اس کے بعد اپنے حجرے میں تنہا دریائے وحدت میں مستغرق رہتے ، تعویذ گنڈوں سے احتراز کرتے ۔ آپ کے مشاعرے بھی مشہور تھے ۔ باکمال شعرا ، میر و سودا ، سوز و فغاں وغیرہ شریک ہوتے ۔ فن موسیقی کے مظاہرے ہوتے ، مجلس سماع بھی گرم رہتی ۔ میاں فیروز خاں اپنے زمانے کے زبردست ماہر موسیقی اپنی موسیقی کے کمالات سے محظوظ کرتے ۔

یہ فرماتے کہ میں نغمہ و سرود کو فاسقوں اور فاجروں کی طرح نہیں سنتا

۱۴۔ سودا ، مؤلفہ شیخ چاند ، ص ۶۱ ، مطبوعہ کراچی ۔
۱۵۔ میخانۂ درد ، ص ۱۳۹ ۔

ہوں جو معشوقان مجازی کے فریفتہ اور ان کی چشم نرگسیں پر فریفتہ ہوتے ہیں اور نہ صوفیوں کی طرح مغلوب الحال ہو جاتا ہوں ۔ راگ اور موسیقی ریاضی کی ایک پُر میوہ شاخ ہے[١٦] ۔

معاصرین میں مرزا مظہر جان جاناں ، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تھے ۔ مولانا فخر الدین کلیم اللّٰہی[١٧] کبھی کبھی آپ کے پاس تشریف لایا کرتے تھے ۔

وفات : آپ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ میری موت لاعلمی میں نہ ہوگی ۔ مجھے مرنے سے پہلے آگاہ کیا جائے گا ۔ چنانچہ ۲۴ شعبان ۱۱۹۹ھ کو آپ نے اپنی رحلت کی اطلاع دی (شمع محفل) ۔ فرمایا کہ بتقدیر الٰہی حسن اتفاق سے میری تصانیف کے مسودات مکمل ہوگئے ۔ ۱۱۹۹ھ[١٨] کو اسی شہر میں میں دنیا سے رخصت ہو جاؤں گا ۔ چنانچہ آپ نے وصیت فرمائی کہ میرے بھائی میر اثر میرے سجادہ نشین ہوں گے ۔ اس کے بعد میرا لخت جگر ، ضیاء الناصر المتخاص بہ الم ہوگا ، اور ۲۴ صفر ۱۱۹۹ھ کو بوقت صبح صادق بعمر ٦٦ سال واصل بحق ہوئے ۔ بحالت نزع آپ کی زبان پر یہ مصرع جاری تھا :

درد ہم جاتے ہیں اور چھوڑے اثر جاتے ہیں[١٩]

مزار پر تاریخ ولادت و وفات کندہ ہے اور حسب ذیل رباعی بھی :

خورشید ضمیر خواجہ میر درد است   ہم بدر منیر خواجہ میر درد است
ہم میر و فقیر خواجہ میر درد است   ہم مرشد و پیر خواجہ میردرد است

تصنیفات : ١۔ رسالہ اسرار الصلواۃ ۔ ۲۔ نالۂ درد (۱۱۹۰ھ)[٢٠] ۔ ۳۔ آہ سرد (۱۱۹۳ھ) ۔ ۴۔ سوز دل ۔ ۵۔ درد دل ۔ ٦۔ شمع محفل (۱۱۹۵ھ) ۔ ۷۔ حرمت غنا ۸۔ واقعات درد (۱۱۷۲ھ) ۔ ۹۔ علم الکتاب (شرح صحیفہ واردات درد) (تصنیف ۱۱۷۹-۱۱۸۰ھ) ۔ ۱۰۔ دیوان فارسی (مطبوعہ ۱۳۰۹ھ دہلی) ۔ ۱۱۔ دیوان اُردو مطبوعہ معہ مقدمہ مولانا حبیب الرحمان شروانی (نظامی پریس بدایوں) ۔ نالۂ درد میں ۳۴۱ نالہائے درد ، اسی طرح آہ سرد میں ۳۴۱ آہیں ، درد دل میں ۳۴۱ درد ، اور شمع محفل میں ۳۴۱ نور بلحاظ لفظ ناصر بدر خود التزام رکھا ہے ۔ ان

١٦۔ میخانۂ درد ، ص ۱۴۹ ۔
١٧۔ ایضاً ، ص ١٦٥ ۔
١٨۔ ایضاً ، ١٦٤ ۔
١٩۔ دیوان اردو ، مرتبہ حبیب الرحمان خاں شروانی ، ص ۵ ۔
٢٠۔ نالۂ درد و آہ سرد وغیرہ بموجب بیان حبیب الرحمان خاں شروانی طبع و شائع ہو چکی ہیں ۔ مقدمہ دیوان درد (اُردو) مطبوعہ ۱۹۲۲ ، ص ۴ ۔

میں شرح صحیفہ واردات درد الموسوم بہ علم الکتاب[۲۱] ضخیم تصنیف ہے جس کو نواب نور الحسن خاں خلف علامہ صدیق حسن خاں نے سنہ تصنیف سے ایکسو گیارہ سال بعد ۱۳۰۹ھ میں بڑے اہتمام سے مطبع انصاری دہلی سے طبع اور شائع کرایا تھا جس میں حکیم مولوی میر شاہجہان کابلی کی عالمانہ تقریظ شامل ہے۔

علم الکتاب ایک بحر ذخار ہے۔ ایکسو گیارہ واردات گویا فصول پر مشتمل ہے اور ہر فصل ایک جامع لفظ براعت استہلال سے شروع ہوتا ہے۔ اس میں آپ نے دو سو بائیس فارسی رباعیات کی شرح لکھی ہے اور ہر فصل کے اول و آخر میں ایک ایک رباعی نقل فرمائی ہے۔ رباعیات کی ایسی مدلل ضخیم شرح شاید ہی ہو۔ ہم یہاں اس تصنیف کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

احاطہ وجود: قرب کی کیفیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں[۲۲] کہ حق سبحانہ ہر مخلوق سے زیادہ نزدیک ہے، کوئی چیز اور کوئی شخص اس سے زیادہ قریب نہیں ہے۔ حق سبحانہ تعالیٰ جو نسبت رکھتا ہے وہ ایسی ہے کہ خود شے کی ذات سے بھی زیادہ وہ شئے سے قریب ہے۔ اقربیت کی اس نسبت کا ماخذ کلام اللہ کی یہ آیت ہے: نحن اقرب الیہ من حبل الورید (ہم رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں)۔ خود قرب کی نسبت یہ آیت بھی ہے: اذا سئلک عبادی عنی فانی قریب (اے میرے بندے جب تو مجھ سے سوال کرتا ہے تو میں تجھ سے یقینی طور پر نزدیک ہو جاتا ہوں)۔ ان نسبتوں کا علم اور عرفان قرب و اقربیت کے ان مقامات سے مشرف ہونے پر موقوف ہے، جو تقرب الٰہی کے مراتب ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرب کی دو قسمیں ہیں: ایک تو قرب وجوبی ہے اور دوسرا قرب امکانی۔ قرب وجوبی کی نسبت حق سے خلق کی طرف ہے اور قرب امکانی کی خلق سے حق کی طرف نسبت کا نام ہے۔ قرب وجوبی وہ نسبت ہے جو حق تعالیٰ کو تمام موجودات ممکنہ سے حاصل ہے۔ متذکرۂ صدر آیات شریف یعنی نحن اقرب اور انی قریب در اصل اسی قرب کی خبر دیتے ہیں جو سب کے ساتھ ہر وقت اور بالالتزام موجود ہے۔ جہاں تک قرب امکانی کا تعلق ہے، وہ ایسا تعلق ہے جو بندے کا اپنے رب کے ساتھ ہوتا ہے اور علماً ہوتا ہے، چنانچہ آیت "واسجد و اقترب" کے الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہ قرب ممکن بعض کو بجد وسعت اور دوسروں کو نہیں۔ دراصل یہ مرتبہ عبودیت سے مختص ہے، اس لیے حق تعالیٰ کے بندوں کے لیے قرب وجوبی سے زیادہ نافع، مفید اور افضل ہے۔ نیز یہ قرب ان کی

۲۱- میخانہ درد، ص ۱۷۶ -
۲۲- علم الکتاب، ص ۱۶۶ -

خوبیوں میں داخل ہو جاتا ہے جو کمالات رحانی میں سے ہے ۔ قرب وجوبی تو ہر شجر و حجر کو حاصل ہے تو اس سے پھر انسان کو کیا امتیاز ہے ؟ جب قرب وجوبی کے ساتھ قرب امکانی بھی میسر ہو تو دوسروں کو جو قرب میسر ہے ، اس سے کہیں زیادہ حق تعالیٰ سے انکا قرب ہوتا ہے اور یہ ''یحبھم و یحبونہ'' کے مرتبہ سے سر فراز اور رضی اللہ عنھم و رضوا عنہ کے شرف سے مشرف ہو جاتے ہیں ۔

اس قرب کے مراتب بندوں میں استعداد ، ملکہ ، خیرات اور ادراک کے تفاوت سے بہت ہیں ۔ جب یہ اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے تو قرب وجوبی کے مثل ہو جاتا ہے ، پھر اس کے زوال کا خدشہ نہیں رہتا ، خواہ حالت خواب ہو یا بیداری ، قبض ہو یا بسط ، اضطرار ہو یا سکون ، صحت ہو یا مرض ، زندگی ہو یا موت ، غرض کسی حالت میں اس میں ضعف نہیں آتا ۔ قرب کا یہ استقلال کمالات نبویہ میں سے ہے ۔ قربِ ولایت میں یہ استقامت نہیں ہوا کرتی ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ قوی نسبت انبیاء علیہ السلام کے ساتھ موقوف ہے اور وہ معزول ہونے والی ہستیاں نہیں ہیں ۔ بیچارے اولیاء اللہ[۲۳] تو عزل ونصب کے خطرات سے ہر وقت دو چار ہیں ۔ چنانچہ ان کی نسبت وہ استواری اور استحکام نہیں ہوتا ۔ ولایت اپنی کنہ میں مریدی اور اخلاص کی نسبت ہے : ان المخلصین علیٰ خطر عظیم (تحقیق کہ مخلص لوگ بڑے خطرے میں ہیں) ۔ اس سے متفارق کمالات نبوت کی نسبت مرادی اور اجتباء (پسندیدگی) ہے ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : واللہ یجتبی من عبادہ من یشاء (اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے پسند کر لیتا ہے) ۔ اس وجہ سے اس نسبت میں زوال کا خطرہ نہیں ہے ۔ دوسری نسبت جس میں اولیاء آتے ہیں ، وہ تغیر سے خالی نہیں ۔ اس کی بناء اخلاص ہے اور بندہ سر تا سر تغیر پذیر ہے ۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے : ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم (تحقیق اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت کو نہیں بدلتا جب تک کہ وہ بذاتہ خود کو نہ بدلے) ۔ یہ حکم اہل مریدیت کے حق میں اور ان کی تغیر پذیری کے بارے میں ہے ۔ وہ اپنے تغیر و تبدل کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں ، کیونکہ ایک طرف کے تغیر سے طرفین کی حالت میں تغیر ہو جاتا ہے ۔ اہل حق جو مرادی (نسبت) رکھتے ہیں ، وہ ہمیشہ اپنے مرید حقیقی کی حمایت کے سایہ میں ہیں ، کیونکہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے : انی یخاف الذی المرسلون ۔

۲۳- علم الکتاب ، ص ۱۶۷ ، مطبوعہ ۔

جاننا چاہیے کہ بارگاہ اقدس سے مقرب بندوں کا قرب دو طرح پر ہوتا ہے[۲۴] :
ایک کسبی جو کسب و سلوک کی راہ طے کرنے سے نصیب ہوتا ہے - چنانچہ ایسا قرب عام اولیاء اللہ اور ایسے سالکین کو جن کا ابھی سلوک ناتمام ہے حاصل ہو جاتا ہے - یہ مقرب اشغال و اذکار کی مداومت اور تصورات و تخیلات کی تصحیح سے مشروط ہے ، اور ارادی افعال و قوت فکر سے متعلق ہے - قرب کی دوسری قسم وہ ہے جو غیر کسبی ہے - یہ حضرات انبیاء سے مخصوص ہے اور اس کے لیے کسی ریاضت کی ضرورت نہیں ہوتی - ان میں سے ہر ایک کی پھر دو دو قسمیں ہیں - چنانچہ قرب کسبی کی ایک قسم کسب تفکری ہے جو تنہا علم و معرفت ، جودت ذہن اور قوت عقل کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے - اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ لطیف کیفیتوں اور توجہ کے لائق احوال مثلاً وحدت کا کثرت میں مطالعہ ، نیز مرتبہ اطلاق کا حصول ، اضافات اور اعتبارات کی نفی وغیرہ سے گزر جانے کا ذریعہ بن جاتی ہے - اس کے وسیلے سے تعینات پر سے نظر بلند ہو جاتی ہے - قرب کسبی کی دوسری قسم قرب تذکری ہے - یہ تصفیہ قلب ، ریاضت اور مجاہدات سے حاصل ہوتا ہے - ان ریاضتوں اور مجاہدوں میں عجیب عجیب مکاشفات اور احوال نادر مثلاً نوری و صوری تجلیات ، تجلی فعلی و تجلی صفاتی اور قلب کا ماسوی سے پاک صاف ہونا اور اس ذات برتر و اعلی کی توجہ وغیرہ سے مستفیض ہونے لگتا ہے - اگر قربت عروجی کیفیات کا باعث ہو اور اللہ تعالیٰ کے مرتبہ جمع سے واردات نازل ہونے لگیں تو اس سے مقام جمع کا پتہ چلتا ہے اور یہ قرب قرآنی کہلاتا ہے - اگر وہ نزولی کیفیات سے مستفیض ہے اور اس کے قلب پر مرتبہ فرق سے ، جو حق تعالیٰ کا مرتبۂ صفات ہے ، واردات صادر ہو رہی ہیں ، تو یہ مقام مرتبۂ جمع کے بعد فرق کہلاتا ہے جو قرب فرقانی سے موسوم ہے -

اگر قرب قرآنی نفس ملکیہ یعنی فرشتوں کے توسط سے حاصل ہو تو یہ قرب قدوسی ہے لیکن اگر ایسا قرب تصفیہ قلب کی وجہ سے ہے تو یہ قرب قدسی ہے - اگر قرب فرقانی مخلوقات پر حق تعالیٰ کی شہادت دینے والا ہے تو یہ قرب محکم ہے اور اگر خلق کی طرف سے حق کی جانب اشارات کا کاشف ہے تو یہ قرب متشابہ ہے -

حق تعالیٰ اپنے کمال ظہور کی وجہ سے بلا کسی تشبیہ کے نظروں سے پوشیدہ ہو گیا ہے - اس کی مثال یہ ہے کہ شعاعوں کی شدت کی وجہ سے خود

۲۴- علم الکتاب ، ص ۱۶۷ -

آفتاب (قرص آفتاب) پر ، کثرت تجلیات کے باعث ہماری نظریں نہیں پڑتیں ، اس لیے وہ باری تعالیٰ نظر نہیں آتا ۔ چنانچہ شدت ظہور کی وجہ سے وہ بالکل پوشیدہ ہو گیا ہے اور ظاہر میں تو وہی ہے جو باطن میں ہے ، بقول حق سبحانہ تعالیٰ : ھو الظاھر و الباطن (وہ ظاہر ہے اور باطن ہے) ۔

خواجہ میر درد نے علم اور وجود میں فرق کرتے ہوئے یہ نکتہ ارشاد فرمایا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے علم میں قریب ہے مگر بلحاظ وجود اقرب ہے ۔ اس کی دلیل انھوں نے یہ دی ہے کہ علم تو ایک صفت ہے جو موصوف سے ظاہر ہوتی ہے جب کہ موجود میں سوائے ''وجود'' کے اور کچھ نہیں ۔ بقول سبحانہ تعالیٰ : ان اللہ بکل شئی محیط (بے شک اللہ ہر شے پر محیط ہے) ۔

چنانچہ جو کچھ موجود ہے وہ حضرت وجود کے احاطہ[۲۵] سے باہر نہیں اور ہر شئے اس کے ظہور (شہادت) کی وجہ سے شہود میں آتی ہے بموجب آیہ کریمہ : و اللہ علی کل شئی شہید (اور اللہ بے شک ہر شئے پر گواہ ہے) ۔ اوپر کی آیت سے یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ ہر ایک شئے کے ساتھ جو موجود ہے گویا اوس پر محیط ہے ، کیونکہ لفظ موجود وجودی اسم مفعول ہے اور جو چیز معرض وجود میں آتی ہے مع اپنے ظاہر اور باطن کے احاطہ وجود میں داخل ہے جس طرح کہ موجودیت ، وجود کے ضمن میں موجود ہے ۔ موجودیت کا ظہور بھی ظہور وجود کے ضمن میں ہے اور فطرت وجود کے ظہور (شہادت) کی وجہ سے تمام مشہودات عالم ظہور میں آئے ہیں ۔ اسی لیے حکماء نے وجود کو بدیہی اولیٰ کہا ہے ۔ چنانچہ مدرک اول وہی ہے اور تمام موجودات کا وجود اسی سے ہے ، جیسا کہ اوپر گزرا ۔ وجود بدیہی اول ہے ۔ بدیہی اس کو کہتے ہیں جس کے علم کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہ ہو اور نظری وہ ہے جس کی شناخت دلیل سے ہو ۔ سچ پوچھیے تو وجود کو بدیہی کہنا بھی الفاظ کی کوتاہ دامنی ہے ۔ خود بداہت کا ہونا وجود سے ہے اور اسی سے ظاہر ہوئی ہے ۔ بداہت وجود کی صفت ہے جو اپنے موصوف سے قائم اور ظاہر ہے ۔ اس لیے وجود ایک امر بدیہی ہے جو محتاج دلیل نہیں ۔ جس طرح کہ نور سب سے پہلے نظر آتا ہے ، پھر ہر شئے بعد میں اسی کے ظہور کے تحت دکھائی دیتی ہے ، اسی لیے وجود کا پہلے ادراک ہوتا ہے اور پھر اس کے ضمن میں موجودہ چیز کی ماہیت کا پتہ چلتا ہے ۔ لیکن قوت مدرکہ پر مظاہر کا پردہ پڑ جاتا ہے اور وہ پہلے دکھائی دینے والی حقیقت سے غفلت میں پڑ جاتی ہے ۔ خود نور کے ادراک میں بھی یہی ہوتا ہے ۔

۲۵- علم الکتاب ، ص ۱۶۸ ۔

خواجہ میر درد نے دقت نظر سے مسئلہ ''انا'' سے بحث کی ہے اور اس کو بھی انھوں نے ایک نسبت سے تعبیر کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ انانیت سے مراد شعور ہستی ہے ، انا اثنینیت کا منشاء ، دوئی اور غیریت ہے اور یہ شعور ہستی یا انا کے ساتھ ہے - ہستی کا علم ایک مرتبہ ہے اور یہ دوسرا مرتبہ ہے - اس میں اثنینیت ہے - پہلا مرتبہ محض ذات ہے جو عین وجود ، عین علم ، عین سماعت اور عین بصر ہے - یہ مرتبہ ثانی ''انا کے مرتبہ'' سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے ، یہ احدیت بحت ہے ، اس میں کسی دوئی یا اثنینیت کی گنجائش نہیں -

مرتبہ ثانی جس کا مرتبہ اثنینیت ہے ، فی‌الحقیقت اپنی کنہ میں علم سے معروف ہے ، تاکہ معلوم علم کی صورت سے معرض وجود میں آئے - یہ صفت کے مراتب میں داخل ہے اور اسی اثنینیت کے مفہوم کو متقدمین نے وحدت سے تعبیر کرکے کثرت کا منشاء بیان کیا ہے اور اس سے جو مغائرت ہوتی ہے اس کا نام کثرت رکھا ہے اور اس کو اجمال (منشاء) کی تفصیل قرار دیا ہے اور کثرت کو موہوم اور وحدت کو موجود مانتے ہیں - اس کی مثال شعلہ جوالہ ہے جو بظاہر ایک دائرہ معلوم ہوتا ہے مگر وہ صرف ایک نقطہ (شعلہ) ہوتا ہے جو رفتار کی شدت کی وجہ سے دائرہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح وہ وجود ایک وحدت ہے جو مراتب کثرت میں ظہور پذیر ہوتی ہے - چونکہ وحدت اور کثرت کا قریبی تعلق ہے اس لیے وحدت کثرت میں اور کثرت وحدت میں جلوہ گر نظر آتی ہے -

خواجہ میر درد فرماتے ہیں کہ جس طرح وجود حق سبحانہ واحد اور یکتا ہے باوجود اس کے کہ اس کا موجودات عالم میں مختلف نوعیت سے ظہور ہے مگر موجودات پر وجود کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا - اسی طرح اس کا مختار ہونا بھی اس کا ایک اختیار ہے جو اپنے مظاہر میں موجودات کے اختیار کی صورت سے جلوہ گر ہوا ہے اور یہ اختیارات موجودات کے اختیارات میں داخل نہیں ہیں - حق سبحانہ تعالیٰ اپنے اختیار سے جو کچھ چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو بات خیر سے متعلق ہوتی ہے اس کو اختیار کر لیتا ہے - اللہ تعالیٰ شرکت سے پاک ہے - کلام الٰہی کے اصل الفاظ یہ ہیں : و ربک یخلق مایشاء و یختار ماکان لہم الخیرۃ ، سبحان اللہ عما یشرکون - ان اختیارات مجازی کے رکھنے والوں کے اعمال اور اُن کے نتائج کی ذمہ داری انھیں پر ہے جو مختار حقیقی کے مفعول کی حیثیت رکھتے ہیں اور انھیں کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں - اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : لایسئل عما یفعل و ھم یسئلون اور جو اشخاص اپنی کورانہ عقل کے ماتے ہیں ، انھوں نے موجودات کو بھی خود وجودات سمجھ رکھا ہے -

اگر وہ یہ کہیں کہ غیرات کو بھی اختیارات حاصل ہیں تو یہ چیز ان کی کوڑمغزی پر دلالت کرتی ہے[۲۶] -

اسی طرح اگر وہ اپنے اختیار اعتباری کو بھی اپنی طرف منسوب کر لیں تو بجا ہے اور اگر وجود حقیقی کو مدنظر رکھ کر اختیار حقیقی کو بھی اسی سے متعلق کر دیں تو یہ بھی بالکل جائز ہے ، اس لیے کہ ہر جگہ اسی وحدت حقیقی کا جلوہ ہے اور یہ کثرت جو نظر آتی ہے وہ تمھارے توہم سے زیادہ کوئی اور چیز نہیں - وہی ایک وجود حق جلوہ گر ہے ، خواہ کسی رنگ میں جلوہ گر ہو - رباعی خواجہ میر درد :

از شادی و غم ہر چہ در امکاں شمری از واہمہ حضرت انساں شمری
در باغ ظہور چوں گلت آوردند خواہی دلریش خواہ خنداں شمری

کہتے ہیں کہ شادی اور غم موہوم اور اعتباری ہے - حق تعالیٰ کی عنایت سے تم اس چمن میں ایک لہلہاتے ہوئے پھول کی طرح عالم وجود میں آتے ہو اور ہست نما دکھائی دیتے ہو مگر اصل میں موجود تو وہی ہے جس کو وجود کہتے ہیں - ان اعتبارات موہوم کا صرف نام ہی نام ہے جن کو تمھارے علم میں سمو دیا گیا ہے - چنانچہ فی نفسہ پھول خود بخود موجود ہے ، نہ تو وہ کھلکھلا کر ہنس رہا ہے اور نہ دلریش ہے - اس لیے اگر اس کو چاک چاک ہونے کے اعتبار سے غم دیدہ تصور کیا جائے تو یہ بھی جایز ہے اور اگر شگفتگی کے لحاظ سے کھلکھلاتا ہوا کہا جائے تو یہ بھی بجا اور درست ہے - غرض رباعی مذکورہ میں خواجہ میر درد نے پھول کی چاک دامانی اور شگفتگی کی جو مثال پیش فرمائی ہے وہ جبر اور اختیار کے مبحث کے اعتبار سے نہایت مناسب اور حسب حال ہے جس سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ در حقیقت حق تعالیٰ کو ایسا ہی اختیار حاصل ہے ، جو مخفی نہیں اور وہ تمام افعال میں جلوہ گر ہے - اس لیے اگر مجازاً ان افعال کو بندوں کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ بھی درست ہے اور اصل حقیقت کے لحاظ سے ان افعال کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کریں تو اس سے بھی کوئی قباحت لازم نہیں آتی اور اس کے نتائج اختیار پر نظر رکھنے والے یا اس کے اختیار کرنے والے کے گمان کے مطابق مترتب ہوں گے - بقول حدیث نبوی : انا عندالظن عبدی بی ، فلیظن بی ماشاء[۲۷] (میں تو اپنے بندہ کے گمان سے بھی

۲۶- علم الکتاب ، ۳۷۲ -

۲۷- علم الکتاب ، ص ۳۷۳ -

قریب ہوں ، جو وہ چاہتا ہے وہی ہو جاتا ہے) ۔ یہ وہم انسانی کی اسی شراکت کی وجہ سے ہے جو اس کے علم سے متعلق ہے ۔ اسی لحاظ سے اس کو ظن و گمان سے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ بندوں کا علم اصلی معنوں میں علم نہیں بلکہ گمان ہے ، ان کے معلومات گمان سے کم نہیں اور ان کے معتبرات موہومات کی حیثیت رکھتے ہیں ، حقیقی علم تو حق تعالیٰ کا ہے ، معلومات اسی بزرگ و برتر وسیع النظر ذات کی علمی صورتیں ہیں اور جس کو وہ بقول خود : علمناہ من لدنا علما جس کو اس علم سے نوازنا چاہتا ہے نوازتا ہے - اس سے بہرہ اندوز ہونے کے بعد ایک عارف اپنے وہم و گمان سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ اس منزل میں اس کا گمان اس کے حق میں علم الیقین کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے ، شک و تردد اس کے دل سے کافور ہو جاتا ہے ۔ غرض ہر چیز کا فرق و امتیاز[۲۸] علم ہی سے کیا جا سکتا ہے ۔

اللہ تعالیٰ نے فرق و امتیاز کرنے کی صلاحیت انسان کے اختیار کے ہاتھوں میں رکھی ہے ۔ اس لیے قوت ممیزہ نے افعال نیک و بد کی تہمت کا ہر شخص کو ذمہ دار قرار دے دیا ہے ۔ چونکہ اختیار ایک فعل بالارادہ ہے اور ارادہ کا علم امتیاز سے متعلق ہے ، اسی بناء پر عنان اختیار امتیاز کے ہاتھ میں ہے ۔ چونکہ تمام اضافات کو ممیز کرنے والی چیز قوت امتیاز[۲۹] ہے ، اس لیے افعال کے اضافت کی نسبت کو مشخص کرنا قوت امتیاز کے سپرد کر دیا گیا ۔ اس طرح فاعلان مجازی کے افعال کی نسبت کو "تہمت" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ فی الواقعی مجازی اختیار رکھتے ہیں ۔ اختیار حقیقی سے ان کو کوئی تعلق نہیں ۔ وحدت الٰہی فی الحقیقت نہ تو کثرت کے توہم کا باعث ہوئی اور نہ ان کے دماغی توازن کے انتشار اور تفرقہ کا سبب بنی بلکہ خود ان کے حقائق ممکنہ جن کا تعلق مرتبہ کثرت سے ہے ، اس واحد حقیقی کے مرتبۂ باطنیت کو اپنے آئینوں میں کثرت کی شکل میں دیکھ کر پریشان ہو گئے اور اپنے مرتبۂ انفس کی حیثیت کو گرفتاری کے جال میں پھنسا دیا اور اپنی دوبینی کے نقص کی وجہ سے اپنے اختیارات کا مشاہدہ کیا کرتے ہیں اور ایک ہی فرد حقیقی کا اختیار ان کی نظروں میں نہیں بھاتا ۔ اختیار حق تعالیٰ کی ذات ہی سے مختص ہے جو اس کی قدرت کاملہ ہے اور حق جل شانہ کے مقدورات میں مضمر ہونے کی وجہ سے نظروں سے پوشیدہ ہی رہتا ہے ، جس طرح کہ اس واحد حقیقی کا وجود موجودات میں دائر و سائر ہونے کے باعث اس طرح مخفی ہو

۲۸- علم الکتاب ، ص ۳۷۳ مطبوعہ ۔

۲۹- علم الکتاب ، ص ۳۷۳ مطبوعہ ۔

گیا ہے کہ وہ نظر ہی نہیں آتا ۔ وجود حق تو ایک ہی ہے اور اس کا اختیار بھی ایک ہے ، جو اس کے سوا کسی اور کو حاصل نہیں ۔ قوت ممیزہ نے ہر شخص کے اختیار کو متفرق امتیازات سے ظاہر کرکے اس کو اسی شخص سے منسوب کر دیا ہے اور ان کو بے شمار تشخصات کی صورت میں لاتعداد بنا دیا ہے ، کیونکہ علم کثرت کا مبدا ہے ۔ چونکہ بادی النظر میں ہر شخص کے تشخص ذاتی کا نہج بلحاظ جزئیت علیٰحدہ ہے اس لیے ہر شخص اپنے اپنے خاص تشخص سے منسوب ہو گیا اور اس تشخص سے اس کو ایک نسبت پیدا ہو گئی ۔ جس قدر بھی اختیار اگر کسی شخص میں موجود ہے تو وہ مجازاً اسی شخص کا حصہ ہے ۔ چنانچہ شطرنج کی بازی میں اگر تم غور کرو تو معلوم ہوگا کہ ہر مہرہ کی چال مجازی اعتبار سے اسی مہرہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اگرچہ درحقیقت مہروں کی چال شاطر کے افعال پر موقوف ہے ۔ مگر شطرنج کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ ہاتھی کی چال یہ ہے اور گھوڑا اس طرح چلتا ہے ، بادشاہ فلاں گھر میں آ گیا اور وزیر فلاں گھر میں جانے والا ہے اور ان کی چالوں کی حرکات یعنی کسی مہرہ کا پٹ جانا یا اس کو مقید کر دینا محض ایک اعتباری فعل ہوتا ہے ۔ اسی طرح دوسری قسم کی اضافتیں انھیں اعتباری فاعلوں کی طرف منسوب کی جاتی ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ گھوڑا پٹ گیا اور بادشاہ زد میں آ گیا ، وزیر کا گھر بند ہے علی ہذا القیاس ۔ اس قسم کے اعتباری امور کی نسبت مہروں کی طرف کی جاتی ہے اور شاطر کی ذات ان اضافتی نسبتوں سے مبرا ہوتی ہے اور وہ بالکل الگ تھلگ متصور ہوتا ہے ۔ صفات جلالی اور جمالی کی مثال بعینہ دو شاطروں کے مانند ہے اور شطرنج کے مہرے ان کے مظاہر ہیں اور کائنات گویا ایک بساط شطرنج ہے ۔ مظاہر کی فراوانی یا کمی کی وجہ سے صفت جلال کی بازی کو غلبہ ہو جاتا ہے اور کبھی جمال کو تفوق حاصل ہو جاتا ہے ۔

غرض خواجہ میر درد نے اس خصوص میں اپنی تمام تقریر کا نتیجہ اور خلاصہ بیان فرمایا ہے ، یعنی جبر و اختیار کے مسئلہ میں ارادہ ، فعل اور اختیار اور ایجاب کے صحیح مفہوم کے بعد حقائق وجوب اور امکان کے متعلق جو کچھ عقلاً اور نقلاً ثابت ہوا ہے اور عرفان اور تحقیق کی رو سے منکشف ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اختیار حقیقی حق سبحانہ کو حاصل ہے جو تمام مخیرات یعنی صاحب اختیار اور مقتدر افراد میں دایر و سایر ہے اور اس کا اختیار سب پر غالب ہے ، بدلیل آیۃ کریمہ : واللہ غالب علی امرہ و یفعل مایشاء و یحکم ما یرید ۔ اختیار مجازی سے اس کے بندے بھی بہرہ ور ہیں ، اگر ایسا نہ ہو تو دنیا میں ان کے اعمال نیک و بد کی باز پرس کوئی معنی نہیں رکھتی اور نہ آخرت میں حساب و کتاب ، عدل و انصاف کا سوال

باقی رہ سکتا ہے ۔ بہرحال اختیار کے اعتراف اور اس کے مقابلہ میں بے اختیاری بھی موجود ہے اور اختیار کے اقرار میں جبر کا ہونا لازمی ہے ۔ اس لیے بقول امام جعفر صادق لا جبر و لا قدر لکن امر بین الامرین (یعنی نہ محض جبر ہے اور نہ صرف قدر بلکہ جبر بھی ہے اور قدر بھی) ۔

اس مبحث کی حقیقت اور مقصد وہی ہے ، جس طرح کہ بعض مباحث میں ضدین کے سلب سے متعلق متنازعات پیدا ہو جایا کرتے ہیں ۔ چنانچہ ہمارے علماء کرام نے ذات اور صفات الٰہی کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہی ہیں ۔ ایسی صورت میں چار احتمالات پیدا ہو جاتے ہیں : پہلی چیز ان دونوں اعتبارات کی نفی کرنا کہ وہ نہ تو ایسا ہے اور نہ ویسا ہے ۔ دوسرے یہ کہ ان دونوں امور کے اثبات سے یعنی ایسا بھی ہے اور ویسا بھی ہے ایک قسم کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے ۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کسی چیز کا اثبات تو ایک وجہ سے اور دوسری چیز کا اثبات کسی اور طرح سے ہو جاتا ہے ۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ ایک حیثیت سے تو ایک چیز کا اثبات اور دوسری صورت سے دوسری چیز کی نفی کی جائے یعنی ایک وجہ سے تو ایسا ہے اور دوسری حیثیت سے ایسا نہیں ہے ۔ غرض نہ تو صرف جبر ہی ہے اور نہ محض اختیار ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان اعتبارات اور اضافات کی کچھ حیثیت نہیں بلکہ وہی ایک نفس حقیقت ان تمام چیزوں میں شامل ہے ۔ اس تمام قضیے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ''امر بین الامرین'' یعنی ایک ہی اختیار ، دونوں اعتبارات میں شامل اور دایر و سائر ہے ۔ نیز مرتبہ مجازی اور اعتباری میں تمام مجازی اور اعتباری دونوں امور مجموعی طور پر ثابت ہیں اور ہر ایک کی حیثیت کے لحاظ سے ہر ایک کا حکم علیحدہ ہے یعنی ایک وجہ سے اختیار اور دوسری وجہ سے جبر ثابت ہے ۔

خلاصہ یہ کہ تمام موجودات کا ظہور حق سبحانہ تعالیٰ کی ایک رحمت عام ہے ۔ اگر تم پر یہ راز منکشف ہو جائے تو یہ کہنا : اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا کوئی حد و حساب نہیں اور نہ ان کا شمار کرنا انسان کے بس کی بات ہے ۔ اس فقرے سے بھی نتیجہ یہی اخذ ہوتا ہے کہ اختیار حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کے لیے سزاوار ہے اور جو کچھ اس کائنات میں وجود پذیر ہوا ہے ، وہ سب حق تعالیٰ کی مشیت پر مبنی ہے ۔ جب تمہارے دل میں قضاے الٰہی پر راضی رہنے کی عادت راسخ ہو جائے اور تمام افعال الٰہی کی خوبیاں تم میں مشہود ہونے لگیں اور محبت و ولایت کا رشتہ حق تعالیٰ کے ساتھ مضبوط ہو جائے تو یہ سب تمہارے لیے باغ و بہار اور خوشی و مسرت کا سبب بن جائے گا ۔ تم خود

اپنے حق میں حق تعالیٰ کی بےشمار نعمتوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لو گے جس کا احاطہ ناممکن ہے ۔ اگر تم خود ہی اپنے نفس پر ظلم کرو تو پھر اس کا علاج ہی کیا ہے اور اس کی رحمت کو غضب تصور کرو گے تو تم گویا خود ہی دہکتی ہوئی آگ میں کود پڑے یا کانٹوں میں الجھ کر رہ گئے ۔ کبھی تم کو اس کے شکوہ اور شکایت سے چھٹکارا حاصل نہ ہوگا ۔ چنانچہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے ولا یزید الظالمین الا خسارا (یعنی ان ظالموں کو سوائے خسارے کے اور کچھ حاصل نہ ہوگا) ۔

# مثنوی رومی میں "طفل و کودک" کی تمثیلات

خواجہ عبدالحمید یزدانی*

تانگرید ابر کی خندد چمن — تانگرید طفل کی جوشد لبن

تمثیل کے معنی مثل اور مثال لانے کے ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ استعارہ کے متعلقات میں سے ہے۔ بقول صاحب مراۃ الشعر تمثیل در اصل ایک قسم کی مرکب تشبیہ ہے جو تشبیہ کے درجہ سے بڑھتی ہوئی دلیل یا تاکید دلیل کے درجہ پر پہنچ گئی ہے۔ مولانا شبلی کے لفظوں میں ہم یہ کہیں گے کہ شاعر پہلے تو کوئی دعویٰ کرتا ہے پھر اس کو واضح یا ثابت کرنے کے لیے کوئی شاعرانہ دلیل پیش کرتا ہے[1]۔

تصوف و عرفان کے بیشتر مسئلے خاصے دقیق اور عوام کی سمجھ سے بالا ہیں، اور اگرچہ بعض علما نے ان کی وضاحت کی ہے لیکن اس سے محض خواص ہی مستفید ہو سکے۔ عارف روم اس بات سے بخوبی آگاہ تھے، اس لیے انھوں نے الٰہیات و تصوف کے مختلف مسائل کو سہل اور عام فہم انداز میں پیش کرنے کے لیے تمثیل کا سہارا لیا۔ چنانچہ تمام مثنوی میں قصہ کہانی کا انداز چھایا ہوا ہے۔ مولانا نے، بقول شبلی، ان لوگوں کو جو روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے، قصے اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ کیا[2]۔

رومی پہلے ایک دعویٰ کرتے ہیں، پھر منطقی طور پر اس کی صداقت پر بحث کرتے ہیں۔ اس کے بعد اکثر جگہوں پر انسانی زندگی کے واقعات روزمرہ کو جمع کرکے اپنے دعوے کو تجرباتی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ کئی مواقع پر احادیث نبوی اور آیات قرآن حمید لاتے ہیں جن سے ان کے دعوے کو تقویت پہنچتی ہے۔ اس کے بعد تمام بحث سے ایک نتیجہ مرتب کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد عوام کی اصلاح و درستی ہوتا ہے۔ اس مختصر سی تمہید کے بعد میں اصل موضوع کی طرف آتا ہوں۔

مولانا نے مثنوی میں سینکڑوں مقامات پر "طفل و کودک" کے الفاظ

*خواجہ عبدالحمید یزدانی، استاد ادبیات فارسی، گورنمنٹ کالج لاہور۔

۱۔ مراۃ الشعراز عبدالرحمان صفحہ ۲۲۰ - ۲۲۱ -

۲۔ سوانح مولوی روم مطبوعہ سجاد پبلشرز صفحہ ۶۸ -

استعمال کیے ہیں اور اگر مثنوی کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو یقیناً اور بھی زیادہ مقامات پر یہ الفاظ اپنی کیفیات کے ساتھ ملیں گے ۔ میرے اندازے کے مطابق اوسطاً ہر تیسرے چوتھے صفحے پر یا تو بچوں کی کوئی مثال آ گئی ہے یا ویسے کسی رنگ میں ان کا ذکر ہے اور کئی ایک کہانیاں ایسی دی ہیں جن کا اہم کردار ہی بچہ ہے[۳] ۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مولانا نے اپنے فلسفیانہ عقائد و خیالات کی تبلیغ کے لیے سب سے مؤثر اور سب سے آسان پیرایۂ اظہار (تمثیل) اختیار کیا ہے لیکن اور شعرا[۴] کے بر عکس انھوں نے تمثیلیں عام زندگی سے اخذ کی ہیں ؛ مثلاً کلیلہ و دمنہ[۵] کی طرح جانوروں اور پرندوں کی تمثیلات بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ایسے ماحول میں سے کہانیاں لی ہیں جو ہر انسان کا دیکھا بھالا ماحول ہے ، یعنی گھریلو ماحول اور پھر ابلاغ عقائد و فلسفہ کو مزید آسان کرنے اور زیادہ سے زیادہ لوگوں

۳۔ چند ایک یہ ہیں : ایک یہودی بادشاہ کا ایک مومنہ کے بچے کو آگ میں ڈالنا ۔ ایک بچے کا اپنے باپ کے تابوت کے سامنے رونا ۔ بچوں اور اُستاد کی کہانی جس میں بچے استاد کو بیماری کے شک میں ڈالتے ہیں ۔ ایک بچے کا ناودان میں پھنس جانا اور اس کی ماں کا حضرت علی کے پاس آنا ۔ حضور نبی کریم صلعم کے بچپن کا واقعہ جب آپ مائی حلیمہ سے بچھڑ گئے تھے ۔ بچوں کا ایک شخص کو دیکھ کر ڈر جانا ۔ ایک کافرہ کا حضور صلعم کو آزمانے کے لیے اپنا شیر خوار بچہ آپ ؐ کے پاس لانا اور بچے کا بول پڑنا ۔ شیخ بہلول کا بچوں کے ساتھ کھیل کود میں مصروف رہنا ۔ حضرت موسیٰ کی ولادت پر فرعون کا بنی اسرائیل کی زچہ عورتوں کو اکٹھا کرنا ۔ خدا تعالیٰ کا عزرائیل سے پوچھنا کہ تجھے جان قبض کرتے وقت کس پر سب سے زیادہ رحم آیا اور سب سے آخر میں وہ تمثیل جس میں ماں بچے کی گفتگو ہے . . . وغیرہ ۔

۴۔ بعض یورپی شعرا نے بھی اس انداز کو اپنایا ہے لیکن اس میں وہ مولانا کا سا رنگ نہ پیدا کر سکے ۔ مثلاً ایڈمنڈ سپنسر (Edmund Spenser) نے فیئری کوئین کی تمثیل میں لفظی تصویریں تو کھینچی ہیں لیکن کردار اور واقعات ایسے ہیں جو عام زندگی میں نہیں پائے جاتے ۔ اسی طرح John Bunyan نے بھی اپنی کتاب نثر Pilgrims Progress میں تمثیلی انداز میں بڑے الجھے ہوئے کردار پیش کیے ہیں ، ایسے کردار جو مذہب و عقائد کی گمبھیر فضا میں دھندلا گئے ہیں ۔

۵۔ دفتر دوم میں مولانا فرماتے ہیں :

| | |
|---|---|
| این کلیلہ و دمنہ جملہ افتریست | ورنہ کی با زاغ لکلک را مریست |
| ای برادر قصہ چوں پیمانہ ایست | معنی اندر وی بسان دانہ ایست |

تک پہنچانے کے لیے اس ماحول کے ایک طرح سے محور یعنی بچے[۶] کو اپنی تمثیلوں کا زیادہ تر مرکز بنایا ہے۔

مولانا بچوں کی تمثیلات اس کثرت سے کیوں لائے ہیں؟ اس کا جواب ان تمثیلات کے تجزیے سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔ میرے خیال میں مولانا کو بچوں سے بہت ہی زیادہ رغبت و محبت تھی جس کا انھوں نے جہاں عملی اظہار کیا ہوگا وہاں اپنے اشعار میں بھی وہ کسی نہ کسی رنگ میں بچوں کا ذکر کیے بغیر نہ رہ سکے، اس لیے کہ انسان کا میلان طبع جس چیز کی طرف زیادہ ہوتا ہے اسی کا وہ بکثرت اظہار کرتا ہے۔ مثنوی میں بچوں کا اس قدر ذکر دیکھ کر فقط یہ کہ کر آگے نہیں گزرا جا سکتا کہ یہ سب کچھ مولانا نے محض مواد کے حصول کی خاطر کیا ہے، اس کا ضرور کوئی پس منظر ہوگا۔ اہل تحقیق کو مولانا کے اس پہلو پر روشنی ڈالنا چاہیے۔

بہر حال مولانا نے بچوں کی نفسیات کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ بچوں کی معصومیت، ان کی شرارتیں، کھیل کود، بے فکری، ان میں موقع و مصلحت کے مطابق بات کرنے کی سمجھ نہ ہونا اور اسی سبب سے اکثر دوسروں کے سامنے اپنے ہی گھر والوں کا بھانڈا پھوڑ دینا، ہر وقت کھانے پینے کی فکر میں رہنا، دوسروں کی نقل اُتارنا، کسی لالچ پر مکتب جانا وغیرہ، غرض ان کے ہر ہر پہلو کو لیا ہے اور اپنے عقاید و فلسفہ کو عام فہم بنانے کی خاطر ان کی تمثیلات کا سہارا ڈھونڈا اور مثنوی کے لیے اچھا خاصا مواد فراہم کیا ہے۔

بچوں کی معصومیت اور ان کے لوح دل کی پاکیزگی سے وہ بے حد متاثر ہیں کہ یہی صفات اہل اللہ کی ہیں۔ ان کے دل ہر قسم کی ریاکاری اور مکر و فریب سے پاک ہوتے ہیں۔ بچے کی معصومیت اور لوح دل کی پاکیزگی گو اختیاری نہ سہی بہر طور معصومیت تو ہے۔ اس کے ساتھ ہی مولانا کئی ایک مقامات پر ''طفل و کودک'' کو ناپختگی و نادانی، طالب دنیا اور آخرت سے بے پروا انسان کی علامت کے طور پر لائے ہیں۔

۶- ورڈزورتھ بھی Ode on Immortality میں بچے کی تمثیل لایا ہے جس میں اس نے بچے کے ذریعے ایک خاص فلسفے کا اظہار کیا ہے۔ لیکن اس میں اس کی توجہ نہ تو بچے کی شوخیوں پر ہے، نہ سادگی پر اور نہ اس کی کمزوریوں پر، بلکہ وہ بچے کو انسانوں کا ہیرو ثابت کرتا اور اس سے بھی بڑھ کر اسے پیغمبر کے لقب سے پکارتا ہے اور کہتا ہے کہ معمر لوگ تمام کے تمام اندھے ہیں اور اگر کوئی دیکھنے والی آنکھ ہے تو وہ صرف بچے کی ہے۔ اور اس طرح ورڈزورتھ ذہین ناقدین کے خیال کے مطابق حقیقت سے دور چلا گیا ہے۔

جب تک بچہ نہ روئے ماں اسے دودھ نہیں دیتی ۔ اس کا یہ رونا اس قدر مؤثر ہوتا ہے کہ ماں ضروری سے ضروری دھندا بھی چھوڑ کر اس کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے ۔ یا جب بچے کو بھوک لگی ہو تو خود ماں کا دودھ جوش مارنے لگتا ہے ۔ چونکہ ''حضور حق گریہ و زاری'' مولانا کا خاص موضوع ہے اور ان کے مطابق یہ گناہوں کی بخشش کا بہترین وسیلہ ہے ، اس لیے وہ جگہ جگہ اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس میں جہاں بھی موقع ملتا ہے بچے ''بچے کے رونے اور ماں کے دودھ دینے'' کی تمثیل لاتے ہیں ۔ یعنی جس طرح بچے کے رونے یا اسے بھوک لگنے پر ماں کا دودھ جوش مارنے لگتا ہے ، اسی طرح رحمت ایزدی بھی اس موقع کی تلاش میں رہتی ہے کہ کب کوئی اس کے حضور گریہ و زاری کرے اور اللہ جل جلالہ اسے بہانہ بنا کر اس انسان کو اپنی بے پایاں بخشش سے نواز دے ۔ ماں کی مامتا ، محبت و شفقت کی معراج ہے ۔ اللہ تعالیٰ کو اپنے خاص بندوں سے جو لگاؤ ہے ، مولانا اسے ماں کی مامتا سے تشبیہ دیتے اور اسی سبب سے اولیاء اللہ کو ''اطفال حق'' کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔

اب یہاں ان مختلف مقامات کا ذکر کیا جاتا ہے جہاں مولانا نے ''طفل و کودک'' کی تمثیلات ، بجز دو ایک تکرار کے ، ہر مرتبہ نئے انداز اور انوکھے زاویے سے پیش کی ہیں ۔ ان تمثیلات کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے مختصر الفاظ میں کہانی کا سیاق و سباق دے دیا ہے لیکن بعض ایک جگہ طوالت سے بچنے کے لیے محض عنوان پر ہی اکتفا کیا ہے ۔

دفتر اول(شعر ۱۶۲۱ ببعد) میں ایک جگہ حضرت موسیٰ اور فرعونی ساحروں کے درمیان معجزے اور سحر کے مقابلے کا ذکر ہے ۔ ساحر شکست کھا جاتے اور حضرت موسیٰ کی تعظیم کرتے ہیں ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ موسیٰ نے ساحروں کی تعظیم خرید لی اور ساحروں نے چونکہ ان کی قدر نہ پہچانی اس لیے اس جرم میں اپنے دست و پا کھو بیٹھے ۔ اب یہاں مولانا جو فلسفہ بیان کرنا چاہتے ہیں ، اسے بچوں ہی کی تمثیل میں پیش کرتے ہیں :

کودک اول چون بزاید شیر نوش — مدتی خامش بود او جملہ گوش
مدتی میبایدش لب دوختن — از سخنگویان سخن آموختن
تا نیاموزد نگوید صد یکی — ور بگوید حشو گوید بی شکی
ور نباشد گوش ''تی تی'' میکند — خویشتن را گنگ گیتی میکند
کرّ اصلی کش نبود آغاز گوش — لال باشد کی کند در نطق جوش

دفتر اول شعر ۳۴۳۰ ببعد ہی میں ایک مقام پر ''اپنا حال اور مستی چھپانی چاہیے'' کے بیان میں فرماتے ہیں کہ ''حکیم بردہ'' کے الفاظ سن اور وہ یہ

کہ ''سر وہیں رکھو جہاں شراب پی ہے''۷ - اس انداز میں مست میخوار اور بچوں کا ذکر کر کے تمثیل کا رخ دوسری جانب موڑ دیتے ہیں - جہاں انہیں یہ کہنا مقصود ہے کہ اہل دنیا ہوا و ہوس کے غلام ہیں ، اس ہوا و ہوس اور لہو و لعب سے صرف اللہ والے محفوظ ہیں ، اس بنا پر دنیا کے طالب بچے ہیں جو کھیل کود میں مصروف ہیں اور اہل اللہ بالغ کہ اپنی عاقبت و آخرت کی طرف متوجہ ہیں :

خلق اطفالند ، جز مست خدا — نیست بالغ جز رہیدہ از ہوا

گفت ''دنیا لعب و لہو است و شما — کودکید'' و راست فرماید خدا

از لعب بیرون نرفتی ، کودکی — بی زکات روح کی باشی زکی

جنگ خلقان ہمچو جنگ کودکان — جملہ بی معنی و بی مغز و مہان

ہمچو طفلان جملہ تان دامن سوار — گوشہ' دامن گرفتہ اسب وار

دفتر دوم شعر ۳۹۲ ببعد میں شیخ احمد خضرویہ کی کہانی ہے جس کا اہم کردار ایک ''کودک'' ہی ہے - اس کہانی میں مولانا کودک کی بجائے کسی بالغ کو بھی کردار بنا سکتے تھے لیکن چونکہ انہیں یہ دکھانا مقصود تھا کہ بچے کی گریہ و زاری سے قدرت خداوندی بہت جلد جوش میں آ جاتی ہے اس لیے اس میں اہم کردار بچے ہی کو بنایا - دوسرے اسی تمثیل کا سہارا لے کر انہیں اپنے مرغوب فلسفہ' گریہ و زاری کو بھی عام فہم اور مؤثر طریقے سے پیش کرنا تھا - حلوا فروش بچے کو جب حلوے کے دام نہیں ملتے تو وہ ڈرتا ہے کہ اگر خالی ہاتھ گیا تو اُستاد اسے بری طرح پیٹے گا - اس خیال سے وہ رونے لگتا ہے اللہ کے حضور میں انسان کا اسی طرح کا رونا اور گریہ و زاری ، جو خوف اور ڈر کے سبب ہو ، رحمت ایزدی کو جوش میں لانے کا بہترین وسیلہ ہے - اب ذرا شیخ اور کودک حلوا فروش کی تمثیل ملاحظہ ہو - شیخ احمد خضرویہ اپنی سخاوت کے سبب

۷- حکیم بردہ - حکیم سنائی - لکھنؤ ، کانپور اور لاہور ایڈیشنوں میں ''حکیم پردہ'' ہے اور اس کی عجیب عجیب شرحیں دی ہیں - لیکن میرے پیش نظر جو ایرانی ایڈیشن رہا ہے (آفسٹ بخط سید حسن میر خانی) اس میں بردہ ب کے ساتھ ہے - بہرحال سنائی کا شعر اس طرح ہے :

بر ندار از مقام مستی پی — سر ہمانجا بنہ کہ خوردی می

(بحوالہ مفتاح العلوم شرح مولانا روم مطبوعہ لاہور دفتر اول حصہ چوتھا صفحہ ۱۵۳ - پیراہن یوسفی مطبوعہ لکھنؤ جلد اول صفحہ ۲۹۰)

مولانا کا شعر اس طرح ہے :

بشنو الفاظ حکیم بردۂ — سر ہمانجا نہ کہ بادہ خوردۂ

ہمیشہ مقروض رہتے ہیں ۔ ایک موقع پر ان کے قرض خواہ تقاضا کرنے آتے اور انھیں برا بھلا کہتے ہیں ۔ اسی اثنا میں :

کودکی حلوہ ز بیرون بانگ زد لاف حلوا بر امید دانگ زد

شیخ اپنے خادموں کو اشارہ کرتے ہیں کہ اس سے حلوا خرید کر قرض خواہوں کو کھلا دو تاکہ وہ کچھ دیر کے لیے مجھے ''تلخی'' سے نہ دیکھیں ۔ خادم بھاؤ تاؤ کر کے حلوے کا تھال اس چھوکرے سے لے لیتا اور قرض خواہوں کو کھلا دیتا ہے ۔ پھر :

چون طبق خالی شد آن کودک ستد گفت ''دینارم بدہ ای پُر خرد''

اس پر شیخ کہتے ہیں پیسا کہاں ؟ میں تو پہلے ہی مقروض ہوں اور سوے عدم جا رہا ہوں ۔ یہ سن کر :

کودک از غم زد طبق را بر زمین ناله و گریه بر آورد و حنین
ناله میکرد و نغان و ہا ی ہای کای مرا بشکسته بودی ہر دوپای
کاشکی من گرد گلخن گشتمی بر درِ این خانقه نگذشتمی

پھر وہ بچہ :

پیش شیخ آمد که ای شیخ درشت تو یقین دان که مرا استا بکشت
گر برم استا روم دست تہی او مرا بکشد ، اجازت می دہی ؟

اب وہ قرض خواہ بھی اٹھے اور شیخ کو ڈانٹنے لگے کہ تم نے ایک تو ہمارا روپیہ دبایا اور اب اس بچے پر یہ ظلم ۔ آخر کس لیے ؟ غرض :

تانماز دیگر آن کودک گریست شیخ دیده بست و بر وی ننگریست

شیخ نے ایک ہی خاموشی اختیار کر لی اور کسی کے طعن و تشنیع کی پروا نہ کی ۔ نماز دیگر کے وقت ایک خادم ایک ڈھکا ہوا طبق لاتا ہے کہ فلاں صاحب نے بھیجا ہے ۔ اس میں چار سو دینار علیحدہ اور آدھا دینار ورق میں لپٹا ہوا علیحدہ ہے ۔ حاضرین یہ منظر دیکھ کر اسے شیخ کی کرامت پر محمول کرتے اور کہتے ہیں کہ ہم سے سخت حماقت ہوئی ہے ، ہمیں معاف فرمائیے ۔ شیخ انھیں معاف کر دیتے اور فرماتے ہیں :

سِرّ این آن بود کز حق خواستم لاجرم بنمود راه راستم
گفت این دینار اگرچه اندکست لیک موقوف غریو کودک است
تا نگرید کودک حلوا فروش بحر بخشائش نمی آید بجوش

اب مولانا فرماتے ہیں :

ای برادر طفل ، طفل چشم تست کام خود موقوف زاری دان نخست

**کام تو موقوف زاری‌ٔ دلست بی تضرع کامیابی مشکل ست**

**دفتر دوم** ہی کی ایک حکایت ''اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس'' میں بھی گریہ و زاری کی فضیلت بیان کرتے وقت بچے کی تمثیل لائے ہیں کہ جس طرح ماں بچے کو دودھ وغیرہ پلانے کے بہانے ڈھونڈتی ہے ، اسی طرح اللہ جل جلالہ کی رحمت بھی جوش میں آنے اور نوازنے کے بہانے کی متلاشی رہتی ہے ، لہذا اسے رو کر پکارو اور مایوس نہ ہو :

زاری و گریہ قوی سرمایہ ایست رحمت کلی قوی تر دایہ ایست
دایہ و مادر بہانہ جو بود تا کہ کی آن طفل گریان میشود
طفل حاجات شما را آفرید تا بنالید و شود شیرش مزید
گفت ادعو اللہ[۸] بیزاری مباش تا بجوشد شیرہای مہرہاش

(شعر ۱۹۵۱ ببعد)

اسی طرح کی ایک تمثیل بادشاہ کے باز اور بوڑھی عورت کی کہانی میں آئی ہے :

من کریمم نان نمایم بندہ را تا بگریاند طمع آن زندہ را
بینی‌ٔ طفلی بمالد مادری تا شود بیدار و واجوید خوری
کو گرسنہ خفتہ باشد بی خبر و آن دو پستان میخلد از بہر در

(دفتر دوم ، شعر ۳۶۱ ببعد)

اسی موضوع سے متعلق دفتر پنجم (شعر ۱۳۱ ببعد) میں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے ایک کافر مہمان کی داستان ہے ۔ یہ مہمان رات کو کسی سبب سے ، سوتے میں اپنے پاجامے میں حاجت کر دیتا ہے ۔ صبح گندگی کا ڈھیر دیکھ کر اسے بڑی ندامت ہوتی ہے ۔ حضور صبح دروازہ کھول کر ایک طرف چھپ جاتے ہیں تاکہ اس کو شرمندہ نہ ہونا پڑے اور وہ جلدی سے نکل جائے ۔ ایسا ہی ہوتا ہے ۔ لیکن کچھ دور جا کر اسے وہاں بھولی ہوئی اپنی کوئی چیز یاد آ جاتی ہے ۔ حرص شرمندگی پر غالب آتا ہے ۔ چنانچہ وہ اپنی چیز لینے کے لیے واپس اس طرف مڑتا ہے ۔ وہاں آ کر دیکھتا ہے کہ حضور اپنے دست مبارک سے وہ گندگی دھو رہے ہیں ۔ اس کا اس پر اتنا گہرا اثر ہوتا ہے کہ وہ اپنی چیز بھول جاتا اور نالہ و زاری کر کر کے اپنا گریبان پھاڑ لیتا ہے :

۸- سورۂ بنی اسرائیل آیہ ۱۱۰ ۔ آپ فرما دیجئے کہ خواہ اللہ کہ کر پکارو یا رحمٰن کہ کر پکارو جس نام سے بھی پکارو گے ، سو اس کے بہت اچھے اچھے نام ہیں ۔

| | |
|---|---|
| ہر زمان میکرد رو بر آسمان | کہ ''ندارم روی این قبلہ جہان'' |
| چون ز حد بیرون بلرزید و طپید | مصطفیٰ اش در کنار خود کشید |
| ساکنش کرد و ہمی بنواختش | دیدہ اش داد و بداد اشناختش |
| تا نگرید ابر کی خندد چمن | تا نگرید طفل کی جوشد لبن |
| طفل یکروزہ ہمی داند طریق | کہ بگریم تا رسد دایہ شفیق |
| تو نمیدانی کہ دایہ دایگان | کم دہد بی گریہ شیرت رایگان |
| گفت ''ولیبکو کثیراً''[۹] گوشدار | تا بریزد شیر فضل کردگار |
| چشم گریان بایدت چون طفل خُرد | کم خور این نان راکہ نان آب تو برد |

ایک جگہ ''طعنہ زدن بیگانہ ای در شان شیخی'' میں یہ نصیحت کی ہے کہ اہل حق پر بہتان طرازی نہ کرو کہ اس بارے میں جو کچھ بھی تم کہو گے وہ تمہارا ذاتی خیال ہوگا ۔ معاملہ حقیقت میں ویسا نہ ہوگا اور اگر ہو بھی تو بحر قلزم کو مردار جانور سے کیا اثر پڑتا ہے ۔ دلیل وغیرہ کی ضرورت نفس کو ہے ۔ واصلان حق کو دلیل سے فراغت ہے اور اگر کسی ''مرد وصال'' نے کوئی دلیل کہی ہے تو اصحاب جدال کو سمجھانے کی خاطر کہی ہے ۔ اس کی مثال اس طرح ہے :

| | |
|---|---|
| بہر طفلی نو پدر تی تی کند | گرچہ عقلش ہندسہ گیتی کند |
| کم نگردد فضل استاد از غلو | گر ''الف چیزی ندارد'' گوید او |
| پس ہمہ خلقان چو طفلان ویند | لازمست آن پیر را در وقت پند |

(دفتر دوم ، شعر ۲۳۱۵ ببعد)

اسی طرح کہنا یہ مقصود ہے کہ جس امت میں حق کی لگن ہے اس کے لیے پیمبر کا چہرہ اور آواز ہی معجزہ ہے یعنی وہ امت کسی دعوے اور دلیل کی طالب نہیں ہوتی ۔ اس مقام پر مولانا نے بہت سی مثالیں دی ہیں : مثلاً یہ کہ جب کوئی شخص اپنے کسی عزیز کے یہاں جاتا ہے تو یہ نہیں کہتا کہ میں تمہارا فلاں ہوں بلکہ وہ اپنی آواز ہی سے پہچانا جاتا ہے ۔ اور کیا کبھی ایسا ہوا ہے کہ :

| | |
|---|---|
| یا بطفل شیر ، مادر بانگ زد | کہ ''بیا من مادرم ہان ای ولد'' |
| طفل گوید ''مادرا حجت بیار | تاکہ باشیرت بگیرم من قرار'' ؟ |

(دفتر دوم ۔ شعر ۳۵۹۶ ببعد)

۹۔ التوبہ ، آیہ ۸۲ ۔ سو تھوڑے دنوں (دنیا میں) ہنس لیں اور بہت دنوں (آخرت میں) روتے رہیں ، ان کاموں کے بدلے میں جو کچھ (کفر و نفاق و خلاف) کیا کرتے تھے ۔

لاف زنی اور بے جا فخر و مباہات بری چیز ہے ۔ کسی وقت بھی بھانڈا پھوٹ سکتا اور بے حد ذلت و رسوائی کا باعث بن سکتا ہے ، اس لیے امتحانات قضا سے بچنا چاہیے ۔ اس سلسلے میں رومی نے جو تمثیل ایک لاف زن پہلوان کی دی ہے اس میں بھی اہم کردار بچے ہی کا ہے ۔ بچوں کو موقع محل کے مطابق بات کرنے کی سمجھ نہیں ہوتی ۔ وہ تو جو کچھ دیکھتے ہیں کہ ڈالتے ہیں ، خواہ اس سے اپنوں ہی کی ذلت و رسوائی ہوتی ہو ۔ اسی وجہ سے اس تمثیل میں بچے کا کردار نہایت موزوں کردار ہے ۔ ایک پہلوان اپنے دوستوں میں ہر وقت یہی ڈینگیں مارتا ہے کہ وہ دنبے کا گوشت کھاتا ہے حالانکہ اسے پیٹ بھر روٹی بھی میسر نہیں ہوتی ۔ دراصل اس کے پاس دنبے کی ایک کھال ہے ۔ جس وقت بھی وہ گھر سے باہر نکلتا ہے اس کھال سے اپنے ہونٹوں اور مونچھوں کو تر کر لیتا ہے ۔ ایک روز بلی وہ کھال اڑا لے جاتی ہے ۔ گھر والے اس کے پیچھے بھاگتے ہیں لیکن وہ بچ نکلتی ہے ۔ اب ذرا بچے کا کردار ملاحظہ ہو :

از پی گربہ دویدند ، او گریخت کودک از ترس عتابش رنگ ریخت
آمد اندر انجمن آن طفل خرد آبروی مرد لافی را ببرد
گفت : آن دنبہ کہ ہر صبحی بدان چرب می کردی لبان و سبلتان
گربہ آمد ناگہانش در ربود بس دویدیم و نکرد آن جہد سود

(دفتر ۳ ۔ شعر ۷۵۹ ببعد)

پہلوان بے حد شرمندہ ہوتا اور خاموشی اختیار کر لیتا ہے ۔ احباب پہلے تو ہنس دیتے ہیں ، پھر انھیں اس کی حالت پر رحم آ جاتا ہے اور وہ اسے پیٹ بھر کر کھانا کھلاتے ہیں ۔ اس طرح پہلوان راستی کی طرف مائل ہو جاتا ہے ۔

اردو کا ایک شعر ہے :

دل گیا رونق حیات گئی غم گیا ساری کائنات گئی

کچھ یہی کیفیت مولانا کے یہاں ہے ۔ ان کے نزدیک غم کی اہمیت بہت ہے ۔ ہنسنا کھیلنا بچوں کا کام ہے ۔ دانا کو تو آخرت کی فکر لگی رہتی ہے ۔ اسے ہنسی کہاں میسر ؟ حضرت مریمؑ اور روح القدسؑ کے قصے میں یہ تمثیل اس طرح لائے ہیں :

چونکہ قبض آمد تو در وی بسط بین تازہ باش و چین میفگن برجبین
کودکان خندان و دانایان ترش غم جگر را باشد و شادی ز شش
چشم کودک ہمچو خر در آخور است چشم عاقل در حساب آخر است
او در آخور چرب می بیند علف وین ز قصاب آخرش بیند تلف

(دفتر ۳ ۔ شعر ۳۷۴۰ ببعد)

اسی میں آگے جا کر سنائی غزنوی کے حوالے سے کہتے ہیں :

| | |
|---|---|
| غم خور و نان غم افزایان مخور | زانکہ عاقل غم خورد کودک شکر |
| قند شادی میوۂ باغ غم ست | این فرح زخمست و آن غم مرہمست |

''خبر دادن خروس از مرگ خواجہ'' میں فرماتے ہیں انسان جو کچھ کرتا ہے کسی غرض اور بدلے ہی کے لیے کرتا ہے ۔ سالک اپنی بقا کے لیے ریاضت کرتا ہے ۔ ایثار و عمل والا بھی اسی وقت ایثار کرتا ہے جب وہ اس کا نعم البدل دیکھتا ہے ۔ ایک صرف خدا ہے جو بغیر کسی امید کے نفع دیتا ہے ۔ یا پھر :

| | |
|---|---|
| یا ولی حق کہ خوی حق گرفت | نور گشت و تابش مطلق گرفت |
| کو غنی است و جز او جملہ فقیر | کی فقیری بیعوض گوید کہ گیر |
| تا نبیند کودکی کہ سیب ہست | او پیاز گندہ را ندہد ز دست |

(دفتر ۳ ۔ شعر ۳۳۵۳ ببعد)

تیسرے ہی دفتر میں ایک بچے کی کہانی ہے جو ڈھول پیٹ کر کھیت سے پرندے اڑاتا ہے ۔ کسی موقع پر وہاں محمود غزنوی کا لشکر خیمہ زن ہوتا ہے ۔ ایک روز ان کا ایک اونٹ جس پر نقارہ رکھا رہتا اور ضرورت کے وقت بجایا جاتا ہے اس کھیت میں در آتا ہے ۔ بچہ حفاظت کی خاطر ڈھول پیٹنے لگتا ہے ۔ کوئی عاقل اسے کہتا ہے کہ ڈھول نہ پیٹو یہ تو اس آواز کا عادی ہے اور :

| | |
|---|---|
| پیش او چبود بتوراک تو طفل | کہ کشد او طبل سلطان بیست کفل |

اس پر مولانا فرماتے ہیں :

| | |
|---|---|
| عاشقم من کشتۂ قربان لا | جان من نوبتگہ طبل بلا |
| خود بتوراکست این تہدید ہا | پیش آنچہ دیدہ است این دیدہا |

(دفتر ۳ ۔ شعر ۴۰۹۷ ببعد)

اسی طرح خیالات کا اظہار کرتے ہوئے بچے کی تمثیل اس طور لاتے ہیں :

| | |
|---|---|
| تابہ از جان نیست ، جان باشد عزیز | چون بہ آمد نام جان ، شد چیز نیز |
| لعبت مردہ بود جان طفل را | تا نگشت او در بزرگی طفل زا |
| این تصور وین تخیل لعبت است | تا تو طفلی پس بدانت حاجتست |
| چون ز طفلی رست جان شد در وصال | فارغ از حس است و تصویر و خیال |

(ایضاً ، ۴۱۰۰ ببعد)

جس طرح بچے ٹھیکریوں کے ساتھ کھیلتے اور ان ٹھیکروں کو سونے کا کہہ کر دامن میں رکھ لیتے ہیں اسی طرح دنیا پرستی یا زرپرستی بھی ایک طفلانہ کھیل ہے ۔ یہ زر سراسر زر کاسد یا دوسرے لفظوں میں ڈھلتی چھاؤں ہے ۔ انسان کو زر ابدی کا طالب ہونا چاہیے جس میں کوئی کھوٹ ہے نہ کوئی نقصان ۔ بچوں کی

یہ تمثیل تیسرے دفتر میں "قصہ' مہمان مسجد مہمان کش" میں آئی ہے ۔ ایک آدمی کسی مسجد میں آترتا ہے ، وہاں اسے ڈھول کی آواز سنائی دیتی ہے ۔ وہ اس سے ڈرتا نہیں بلکہ کہتا ہے کہ اگر کوئی ہے تو سامنے آئے ۔ اسی وقت وہ آواز ختم ہو جاتی اور زر گرنا شروع ہو جاتا ہے جسے وہ شخص اکٹھا کرنے لگ جاتا ہے ۔ اس پر مولانا فرماتے ہیں :

این زر ظاہر بخاطر آمده است — در دل ہر کور دون زر پرست
کودکان اسفالہا را بشکنند — نام زر بنہند و در دامن کشند
اندر آن بازی چو گوئی نام زر — آن کنددر خاطر کودک گزر
بل زر مضروب ضرب ایزدی — کو نگردد کاسد آمد سرمدی

(دفتر ۳ ۔ شعر ۴۳۵۹ ببعد)

"سرکش عین قاہری میں بھی مقہور ہے" ۔ انسان کو سرکشی سے دور رہنا چاہیے ۔ اس عنوان کے تحت اپنے عقاید کا اظہار کرتے ہوئے مختلف مثالیں دے کر فرماتے ہیں :

جہد کن تا نور تو رخشان شود — تا سلوک و خدمتت آسان شود
کودکان را میبری مکتب بزور — زانکہ ہستند از فوائد چشم کور
چون شود واقف بمکتب میدود — جانش از رفتن شگفتہ می شود
میرود کودک بمکتب پیچ پیچ — چون ندید از مزد کار خویش ہیچ
چون کنددرکیسہ دانگی دست مزد — آنگہی بیخواب گردد شب چو دزد

(دفتر ۳ ۔ شعر ۴۵۸۴ ببعد)

معتزلہ کا ایک عقیدہ ہے کہ "عقول خلق برابر ہیں اور تفاوت عقول تجربہ و تحصیل علم سے ہے" ۔ مولانا اس کے خلاف ہیں ۔ ان کے مطابق فطرتاً "عقول خلق متفاوت ہیں ۔" چنانچہ اپنے اس خیال کے حق اور معتزلہ کے مذکورہ عقیدے کے رد میں اُنھوں نے "کود کان مکتب" اور ایک اُستاد کی داستان دی ہے کہ کس طرح ان لڑکوں نے ایک زیرک لڑکے کی تجویز پر اُستاد کو اس وہم میں ڈال دیا کہ وہ بیمار ہے اور اسے آرام درکار ہے ۔ باین طور کچھ وقت کے لیے اس (اُستاد) سے چھٹکارا حاصل کر لیا ۔ مولانا اسی زیرک بچے کی مثال دیتے ہوئے مذکورہ بالا عقیدہ کے بارے میں فرماتے ہیں :

باطلست این ، زانکہ رای کودکی — کہ ندارد تجربہ در مسلکی
بگذرد زاندیشہ' مردانِ کار — عاجز آید کار شان در اضطرار
بردمید اندیشہ ای زان طفل خرد — پیر با صد تجربہ بوئی نبرد
خود فزون آن بہ کہ آن ازفطرتست — تا ز افزونی کہ جہد و فکرت است

(دفتر سوم ، شعر ۱۵۴۲ ببعد)

دفتر چہارم میں ''قصہ رستن خروب در گوشہ مسجد اقصیٰ'' میں ایک جگہ عشق اور عقل کا موازنہ کیا ہے ۔ عقل حیلوں تدبیروں سے کام لیتی ہے ، پھر بھی منزل تک پہنچانے سے قاصر ہے ۔ یہاں مولانا صرف ایک شعر میں بچوں کی مثال لائے ہیں لیکن اس ایک شعر میں عشق و معصومیت کی جس قدر جامع اور بلیغ تعریف آ گئی ہے ، وہ اپنی نظیر آپ ہے اور اس نے شعر کی تاثیر کو بھی دو چند کر دیا ہے ۔ ملاحظہ ہو :

عقل قربان کن بپیش مصطفیٰ ''حسبی اللہ'' گو کہ اللہ ام کفیٰ
ہمچو کنعان[10] سرز کشتی وا مکش کہ غرورش داد نفس زیرکش
کہ بر آیم بر سر کوہ مشید منت نوحم چرا باید کشید
کاشکی او آشنا[11] ناموختی تا طمع در نوح و کشتی دوختی
کاش چون طفل از حیل جاہل بدی تا چو طفلان چنگ در مادر زدی

(دفتر چہارم ۔ شعر ۱۴۰۸ ببعد)

فرماتے ہیں کہ روح حیوانی و عقل جزوی اور وہم خیالی لسی کی مانند ہیں اور ''روح وحیی'' کہ ابدی ہے اس لسی میں گھی کی طرح پنہاں ہے ۔ اپنے اس عقیدے کو مزید واضح کرنے کے لیے تمثیل ذیل لائے ہیں :

آنچنانکہ گوش طفل از گفت مام پر شود ناطق شود او در کلام
ور نباشد طفل را گوش رشد گفت مادر نشنود گنگی شود
دائما ہر کر اصلی گنگ بود ناطق آن کس شدکہ از مادر شنود

(دفتر ۴ ۔ شعر ۳۰۳۸ ببعد)

مرید مقلد (جو پیر کو روتا دیکھ کر رونے لگ جاتا ہے) کی داستان (دفتر پنجم) میں ایک جگہ لفظ ''شیخ'' آ گیا ہے ۔ اس پر کہتے ہیں کہ اس شیخ سے مراد عمر رسیدہ یا بوڑھا نہیں ہے بلکہ اس سے ''پیر در عقل و معرفت'' مقصود ہے ۔ پھر فرماتے ہیں :

طفل رہ را فکرت مردان کجاست کو خیال او و کو تحقیق راست
طفل را چہ فکرت آید در ضمیر یا چہ اندیشہ کند ہمچون کہ پیر
فکر طفلان دایہ باشد یا کہ شیر یا مویز و جوز یا گریہ و نفیر
آن مقلد ہست چون طفل علیل گرچہ دارد بحث باریک و دلیل

۱۰۔ کنعان : حضرت نوح کا بیٹا ۔
۱۱۔ آشنا یعنی شنا بمعنی تیرنا ۔

آن تعمق در دلیل و در شکیل از بصیرت میکند او را گسیل
(دفتر ۵ - شعر ۱۲۸۷ ببعد)

''جس نے اپنی ذات کو پہچان لیا اس خوش بخت نے امن سرمدی میں محل بنا لیا'' - اس سلسلے میں مولانا نے ایک مسخرے کی داستان دی ہے جو چادر اوڑھ کر عورتوں کی مجلس میں جا بیٹھتا ہے - یہاں بچوں کی تمثیل اس رنگ میں لائے ہیں :

ای خنک آن را کہ ذات خود شناخت اندر امن سرمدی قصری بساخت
کودکی گرید پی جوز و مویز پیش عاقل باشد آن بس سہل چیز
پیش دل جوز و مویز آمد جسد طفل کی در دانش مردان رسد
ہر کہ محجوبست او خود کودکی ست مرد آن باشد کہ بیرون از شکی ست
(دفتر ۵ - شعر ۳۳۴۱ ببعد)

''الدنیا جیفۃ و طلابہا کلاب'' کی تفسیر میں کہتے ہیں :

بہر مخمور خدا جام طہور بہر منکر آب شور پر نفور
ہر کہ را عدل عمر ننمود دست پیش او حجاج خونی ، عادل ست
دختران را لعبت مردہ دہند کہ ز لعب زندگان ناآگہند
چون ندارند از مروت زور دست کودکان را تیغ چوبین بہتر ست
(دفتر ۵ - شعر ۳۵۹۵ ببعد)

اسی موضوع (یعنی دنیائے فانی کی بجائے آخرت کا خیال رکھنا چاہیے) پر چھٹے دفتر میں ایک شکاری کی داستان نظر آتی ہے ، جو اپنے آپ کو گھاس میں لپیٹ اور گل و لالہ سر پر رکھ لیتا ہے تاکہ پرندے اس پر گھاس کا دھوکا کھائیں - لیکن ایک پرندہ تاڑ جاتا ہے - اس میں بچوں کی جو تمثیل آئی ہے اس سے ان کا مفہوم نہ صرف نہایت واضح و روشن ہو گیا ہے بلکہ اثر انگیزی بھی بڑھ گئی ہے :

رو بخاک آریم کز وی رستہ ایم دل چرا در بیوفایان بستہ ایم
سالہا ہم صحبتی و ہمدمی با عناصر داشت جسم آدمی
روح او خود از نفوس و از عقول روح اصل خویش را کردہ نکول
از نفوس و از عقول باصفا نامہ میآید بجان کای بیوفا
یارکان پنج روزہ یافتی روز یاران کہن برتافتی
کودکان گرچہ کہ در بازی خوشند شب کشانشان سوی خانہ میکشند
شد برہنہ وقت بازی طفل خرد دزد ناگاہش قبا و کفش برد
آنچنان گرم او ببازی در فتاد کان کلاہ و پیرہن رفتش ز یاد
شب شدہ بازی او شد بی مدد رو ندارد کہ سوی خانہ رود

| | |
|---|---|
| نی شنیدی ''انما الدنیا لعب'' | باد داری رخت و کشتی مرتعب |
| پیش ازآنکہ شب شود جامہ بجو | روز را ضایع مکن در گفتگو |
| من بصحرا خلوتی بگزیدہ ام | خلق را من دزد جامہ دیدہ ام |
| نیم عمر از آرزوی دوستان | نیم عمر از غصہ ہای دشمنان |
| جبہ را برد آن ، کلہ را این ببرد | غرق بازی گشتہ ماچون طفل خرد |

(دفتر ششم - شعر ۴۴۴ بعد)

عاشقان صادق کے لیے نیند حرام ہے - اس سلسلے میں ایک عاشق کی داستان ہے جو اپنے محبوب کے وعدے کے مطابق ایک مقررہ جگہ ہر رات کے وقت آتا ہے لیکن رات کا کچھ حصہ انتظار کرنے کے بعد اسے نیند آ جاتی ہے - اس تمثیل میں ''طفل'' کے استعمال نے ایک خاص لطف پیدا کر دیا ہے - وہ عاشق :

| | |
|---|---|
| ساعتی بیدار بد ، خوابش گرفت | عاشق دلدادہ را خواب ؟ ای شگفت |

آدھی رات کے وقت محبوب آتا ہے تو :

| | |
|---|---|
| عاشق خود را فتادہ خفتہ دید | اندکی از آستین او درید |
| گردکان چندش اندر جیب کرد | کہ ''تو طفلی، گیر این ، میباز نرد'' |

صبح جب عاشق بد بخت اپنی آستین اور اخروٹ دیکھتا ہے تو :

| | |
|---|---|
| گفت شاہ ما ہمہ صدق و صفاست | آنچہ بر ما می رسد آن ہم ز ماست |

(دفتر ۶ - شعر ۲۰۱ بعد)

مثنوی کے آخر میں ایک بادشاہ اور اس کے تین بیٹوں کی کہانی ہے جس میں بادشاہ کی وصیت اور بعض شہزادوں کے چین میں جا کر عزت پانے اور مرنے کا ذکر ہے - اس کہانی کو بنیاد بنا کر مولانا اپنے اصل مقصد کی طرف آتے ہیں ، کہ ''یہ ظاہری طمطراق اور عہدے عارضی و فانی چیزیں اور تمام نقش و نگار مٹ جانے والے ہیں - باقی رہے نام اللہ کا - اور ہاں اللہ والوں کی چمک دمک اور ان کا صدق و تقویٰ بھی ابد تک قائم رہے گا ، گو ان کا جسم فنا ہو چکا ہوگا'' - اس کہانی میں طفل و کودک کی تمثیل خاصی طویل آ گئی ہے :

| | |
|---|---|
| رنگ باقی صبغۃ اللہ است و بس | غیر آن بر بستہ دان ہمچو جرس |
| خاک را رنگی و فرهنگی دہد | ہمچو کودک مان بر آن جنگی دہد |
| از خمیری اشتر و شیری پزند | کو دکان از حرص آن کف میزنند |
| شیر و اشتر نان شود اندر دہان | در نگیرد این سخن با کودکان |
| دامن پر خاک ما چو کودکان | رفتہ از سر جہد اسباب و دکان |
| کودک اندرجہل و پندار و شکست | شکر باری قوت او اندکست |
| وای زان طفلان کہ پیری میکنند | لنگ موراانند و میری میکنند |

طفل را استیزه و صد آفت است | شکر آن کو بی فن و بی آلت است
وای زان پیران طفل نا ادیب | گشته از قوت بلای هر لبیب
چون سلاح و جهل جمع آمد بهم | گشت فرعونی جهانسوز از ستم

(دفتر ششم - شعر ۴۷۱۱ ببعد)

اسی میں آگے چل کر تاجروں کا ذکر آ گیا ہے:

چون بریشم خاک را بر می‌تنند | خاک بر چشم تمیز میزنند
جندلی را رنگ عودی میدہند | ہر کلوخیان حسودی میدہند
پاک آن کو خاک را رنگی دہد | ہمچو کودکہان برآن جنگی دہد
دامن پر خاکہان چو کودکان | در نظرمان خاک ہمچو زر کان
طفل را با بالغان نبود جدال | طفل را حق کی نشاند با رجال
میوه گر کہنه شود تاہست خام | پخته نبود غوره خوانندش بنام
گر شود صد ساله آن خام ترش | طفل و غوره است او بر تیز ہش
گر چه باشد ریش و موی او سپید | ہم درآن طفلی خوفست و امید
ماند خواہم نا رسیده یا رسم | حق کند با من غضب یا خود کرم
گر رسم یا نا رسیده ماندم | ای عجب بامن کند کرم آن کرم
با چنین نا قابلی و دوری | بخشد این غوره مرا انگوری

(ایضاً - شعر ۴۷۳۱ ببعد)

پھر مذکورہ اشعار سے چند اشعار کے بعد اللہ تعالیٰ کی بندہ نوازی و کریمی کا ذکر کرتے ہیں کہ اس کی طرف سے ہر لحظہ "لا تقنطوا" کی آواز آ رہی ہے - اس میں چلتے چلتے کوہ و خشت اور زمین کے الفاظ آ جاتے ہیں جن پر اظہار خیال کرتے ہوئے بچوں کا ذکر اس طرح لائے ہیں:

این زمین چون گاہوارہ کودکان | بالغان را تنگ می دارد مکان
بہر طفلان حق زمین را مہد خواند | شیر در گہوارہ بر طفلان فشاند
خانه تنگ آمد ازین گہوارہا | طفلکان را زود بالغ کن شہا
ہان سکن ای گاہوارہ خانه تنگ | تا تواند رفت بالغ بی درنگ

(ایضاً - ۴۷۵۵ ببعد)

آخر میں مختلف مقامات سے بغیر کسی ربط کے چند ایسے اشعار ملاحظہ ہوں جن میں طفل و کودک کی تمثیل آئی ہے:

دفتر اول

طفل تا گیرا و تا پویا نبود | مرکبش جز گردن بابا نبود
چون فضولی کرد و دست و پا نمود | در عنا افتاد و در کور و کبود

طفل بادایہ نہ استیزد ولیک گرید او گرچہ نہ بد داند نہ نیک
طفل میارزد ز نیش احتجام مادر مشفق در آن غم شاد کام
طفل را گر نان دہی بر جای شیر طفل مسکین را ازان نان مردہ گیر
چونکہ دندانہا بر آرد بعد ازآن ہم بخود گردد دلش جویای نان
طفل شد مکتب پی کسب ہنر بر امید مرغ و یا لطف پدر
پس ز مکتب آن یکی صدری شدہ ماہیانہ دادہ و بدری شدہ

دفتر دوم :

صوفی صورت مپندار ای عزیز ہمچوطفلان تا کی از جوز و مویز
از حجامت کودکان گریند زار کہ نمیدانند ایشان ستر کار
حق تعالیٰ گفت این کسب جہان پیش آن کسبست لعب کودکان
کودکان سازند در بازی دکان سود نبود جز کہ تعطیل زمان
شب شود در خانہ آید گرسنہ کودکان رفتہ بماندہ یک تنہ

دفتر سوم :

غم یکی گنجست و رنج تو چو کان لیک کی در گیرد این در کو دکان
کودکان چون نام بازی بشنوند جملہ با خرگور ہم‌تگ میشوند
طفل را چون پا نباشد ، مادرش آید و ریزد وظیفہ بر سرش

دفتر چہارم :

کودکان گرچہ بیک مکتب درند در سبق ہر یک ز یک بالا ترند
چونکہ با کودک سر و کارم فتاد ہم زبان کودکان باید گشاد
کہ برو کتاب تا مرغت خرم یا مویز و جوز و فستق آورم

دفتر ششم : (شعر ۲۲۵۳ ببعد)

باز گرد از بحر و رو در خشک نہ ہم زلعبت گو کہ کودک راست بہ
تا ز لعبت اندک اندک در صبا جانش گردد با یم عقل آشنا
عقل ازان بازی ہمی یابد صبی گرچہ با عقلست در ظاہر ابی
کودک دیوانہ بازی کی کند جزو باید تاکہ کل را پی کند

غرض ان مقامات کے پیش نظر ، جہاں مولاناؒ نے ''طفل و کودک'' کی تمثیلات دی ہیں ، بخوبی کہا جا سکتا ہے کہ ان میں مثنوی یا بالفاظ دیگر مولانا کے فلسفہ و عقائد کا پورا نچوڑ سمٹ آیا ہے ، اور اس لحاظ سے ان تمثیلات کا مثنوی میں ایک خاص مقام اور اہمیت ہے -

---

# اقبال پر نیا مواد

بشیر احمد ڈار

''انوار اقبال'' (مطبوعہ اقبال اکادمی) کے صفحہ ۲۸۵ - ۲۸۶ پر ایک خط جناب سید محمد سعیدالدین جعفری کے نام درج ہے ۔ اُس کے بعد ہمیں جعفری صاحب کے نام ایک اور خط کا عکس ملا ہے ۔ ان دونوں خطوں کے عکس ہمیں جناب اکبر حسین قریشی (گورنمنٹ کالج ، لائل پور) کی معرفت وصول ہوئے ۔

لاہور ۱۴ نومبر ۲۳ء ۔
مکرمی السلام علیکم ۔

(۱) ایشیا کے قدیم مذاہب کی طرح اسلام بھی زمانۂ حال کی روشنی میں مطالعہ کیے جانے کا محتاج ہے ۔ پرانے مفسرین قرآن اور دیگر اسلامی مصنفین نے بڑی خدمت کی ہے ۔ مگر ان کی تصانیف میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو جدید دماغ کو اپیل نہ کریں گی ۔ میری رائے میں بہ حیثیت مجموعی زمانۂ حال کے مسلمانوں کو امام ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہیے ۔ ان کی کتب زیادہ ترعربی میں ہیں مگر شاہ صاحب موصوف کی حجۃ اللہ البالغہ کا اُردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے ۔ حکما میں ابن رشد اس قابل ہے کہ اسے دوبارہ دیکھا جائے ۔ علی ہذالقیاس غزالی اور رومی علیہم الرحمتہ ۔ مفسرین میں میرے نقطۂ خیال سے زمخشری ، اشعری نقطہ خیال سے رازی اور زبان و محاورہ کے اعتبار سے بیضاوی ۔ نئے تعلیم یافتہ مسلمان اگر عربی زبان میں اچھی دستگاہ پیدا کریں تو اسلام کے Re-interpretation میں بڑی مدد دے سکیں گے ۔ میں نے اپنی تصانیف میں ایک حد تک یہی کام کرنے کی کوشش کی ہے ۔ انشاء اللہ اس پر نثر میں بھی لکھوں گا ۔

(۲) الفاظ کے انتخاب میں لکھنے والا (شاعر) اپنی حس موسیقیت سے کام لیتا ہے اور مضامین کے انتخاب میں اپنے فطری جذبات کی پیروی پر مجبور ہوتا ہے ۔ اس امر میں کسی دوسرے شخص کے مشورے پر خواہ وہ کتنا ہی نیک مشورہ کیوں نہ ہو ، عمل نہیں کیا جا سکتا ۔ دوسرے اعتراض کے متعلق یہ بھی عرض ہے کہ میرے نزدیک اسلام نوع انسان کی اقوام کو جغرافی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل و قومیت کی مصنوعی مگر ارتقاء انسانی کے ابتدائی مراحل میں مفید امتیازات

کو مٹانے کا ایک عملی ذریعہ ہے - اسی وجہ سے اور مذاہب (یعنی مسیحیت ، بدھ ازم وغیرہ) سے زیادہ کامیاب رہا ہے - چونکہ اس وقت ملکی اور نسلی قومیت کی لہر یورپ سے ایشیا میں آ رہی ہے اور میرے نزدیک انسان کے لیے یہ ایک بہت بڑی لعنت ہے ، اس واسطے بنی نوع انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس وقت اسلام کے اصلی حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے - یہی وجہ ہے کہ میں خالص اسلامی نقطہ خیال کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہوں - ابتدا میں میں بھی قومیت پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کا خواب شاید سب سے پہلے میں نے دیکھا تھا لیکن تجربے اور خیالات کی وسعت نے میرے خیال میں تبدیلی کر دی اور اب قومیت میرے نزدیک محض ایک عارضی نظام ہے جس کو ہم ایک ناگزیر زشتی سمجھ کر گوارا کرتے ہیں - آپ Pan-Islam کو ایک پولیٹیکل یا قومی تحریک تصور کرتے ہیں - میرے نزدیک یہ ایک طریق چند اقوام انسانی کو جمع کرنے اور ان کو ایک مرکز پر لانے کا ہے - اس غرض سے کہ ایک مرکز مشہودی پر مجتمع ہو جائے اور ایک ہی قسم کے خیالات رکھنے اور سوچنے کے باعث یہ اقوام نسلی اور قومی اور ملکی امتیازات و تعصبات کی لعنت سے آزاد ہو جائیں - پس اسلام ایک قدم ہے نوع انسانی کے اتحاد کی طرف۔ یہ ایک سوشل نظام ہے جو حریت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے - پس جو کچھ میں اسلام کے متعلق لکھتا ہوں اس سے میری غرض محض خدمت بنی نوع ہے اور کچھ نہیں اور میرے نزدیک عملی نقطہ خیال سے صرف اسلام Humanitarian ideal کو achieve کرنے کا ایک کارگر ذریعہ ہے ، باقی ذرایع محض فلسفہ میں خوشنما ضرور ہمیں مگر ناقابل عمل - مجھے یہ معلوم کرکے تعجب ہوا کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ خالص اسلامی حقایق پر لکھنے اور ان کو نمایاں کرنے سے ہندوستان کی اقوام میں باہمی عناد بڑھتا ہے - اس بات میں میں آپ سے متفق ہوں کہ مسلمانوں کو محبت کا طریق اختیار کرنا چاہیے - نبی کریم کی حدیث ہے کہ مسلمان دنیا کے لیے سراپا شفقت ہے مگر اس اخلاق انقلاب کو حاصل کرنے کے لیے پھر بھی ضروری ہے کہ اسلام اپنی اصلی روشنی میں پیش کیا جائے - میرا ذاتی طریق یہی ہے کہ میں دنیا کی تمام تحریکوں کو ادب اور احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہوں ، گو یہ احترام مجھے ایسی تنقید سے باز نہیں رکھ سکتا جس کی بنا دیانت پر ہو اور جس میں سوائے خلوص کے اور کچھ نہ ہو - غرض کہ میرا عقیدہ یہ ہے اور یہ عقیدہ محض خاندانی تربیت اور حوالی کے اثرات کا نتیجہ نہیں بلکہ بیس سال کے نہایت آزادانہ غور و فکر کا نتیجہ ہے کہ اس وقت اقوام انسانی کے لیے سب سے بڑی نعمت اسلام ہے اور

جو شخص مسلمان کہلاتا ہے اس کا فرض ہے کہ قومی تعصب کی رو سے نہیں بلکہ خالصتہً اللہ کے لیے اپنی زندگی میں ایک عملی انقلاب پیدا کرے اور اگر دماغی قوت رکھتا ہے تو اپنی بساط کے مطابق اسلام کو سمجھے اور سمجھانے کی کوشش کرے تاکہ نوع انسانی قدیم توہمات سے نجات پائے ۔ مسلمانوں کو سیاسیات سے پہلے اشاعت اسلام کا کام ضروری ہے تاہم دونوں کام ساتھ ساتھ ہو سکتے ہیں ۔

منظر علی صاحب کے مذہبی عقاید کا حال سن کر مجھے کچھ تعجب نہیں ہوا کیونکہ Nationalism نے قریباً ہر ملک میں مذہب کو displace کیا ہے لیکن البتہ ان کے خیالات نے اس طرف پلٹا کھایا اور ان کو تحقیق کا شوق پیدا ہوا ۔ چند مصنفین کے نام میں اُوپر لکھ چکا ہوں ۔ میری رائے میں سید سلیمان ندوی اور مولانا ابوالکلام اس بارے میں بہتر مشورہ دے سکیں گے ۔

مجموعہ شائع کرنے کی فکر میں ہوں ۔ ان شاءاللہ ۳۶ء میں ضرور شائع ہو جائے گا ۔ معلوم نہیں آپ کی سب باتوں کا جواب اس خط میں آیا ہے یا نہیں ۔ میں نے آج تک اتنا طویل خط کسی کو نہیں لکھا اور نہ حقیقت میں ایسا کرنے کی فرصت ہے ۔

امید کہ مزاج بخیر ہوگا ۔ مخلص محمد اقبال

---

مندرجہ ذیل تین خطوط جناب سید فصیح اللہ کاظمی کے نام ہیں ۔ یہ صاحب الہ آباد کے رہنے والے تھے ۔ ان کی ایک کتاب ''اردوے فصیح'' پر اقبال نے انگریزی میں ایک تعریفی خط لکھا تھا ''جو اقبال ریویو'' اکتوبر ۱۹۶۹ع میں شائع ہو چکا ہے (صفحہ ۸۴) ۔

پہلے دو خطوں میں اسرار خودی (طبع ۱۹۱۵ع) کے سلسلہ میں جو مخالفت کا طوفان برپا ہوا تھا ، اس کے متعلق مفید اشارے پائے جاتے ہیں ۔ یہ بحث ۱۹۱۵ سے لے کر ۱۹۱۸ تک چلتی رہی ۔ ''وکیل'' ۔ ''خطیب'' ۔ ''زمیندار'' سبھی میں مضمون شائع ہوتے رہے ، بعض اقبال کے حق میں ، بعض ان کے خلاف ۔ مکتوبات میں اس بحث پر کافی خط ملتے ہیں ۔

مکاتیب اقبال'' بنام خان نیاز الدین خان (مطبوعہ بزم اقبال ، لاہور) میں چار پانچ خط مورخہ ۱۹ جنوری ، ۱۳ فروری ، ۸ جولائی ، ۱۱ ستمبر ۱۹۱۶ میں اسی موضوع پر بحث ہے ۔ ''انوار اقبال'' میں شاہ سلیمان پھلواروی کے نام دو خط مورخہ ۲۴ فروری اور ۹ مارچ ۱۹۱۶ (صفحہ ۱۷۷ - ۱۸۲) ، اقبال نامہ حصہ اول میں سید سلیمان ندوی کے نام ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ کا خط (صفحہ ۷۷ - ۷۸) اور مولانا اسلم جیراجپوری کے نام ۱۷ مئی ۱۹۱۹ کا خط

(صفحہ ۵۲ - ۵۵) اور اسی طرح اقبال نامہ حصہ دوم میں اکبر الہ آبادی کے نام مختلف خطوط اسی سلسلے کی کڑی ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے ان دنوں اقبال اس طوفان سے بری طرح متاثر تھے حتیٰ کہ اصل کام جو وہ کرنا چاہتے تھے ، وہ بھی اس بحث کے باعث ملتوی کرنا پڑا ۔ چنانچہ خان نیاز الدین کو ایک خط (مورخہ ۱۳ فروری ۱۹۱۶) میں لکھتے ہیں : میرا تو خیال تھا کہ فرصت کا وقت مثنوی کے دوسرے حصے کو دونگا جو پہلے سے زیادہ ضروری ہے مگر خواجہ حسن نظامی نے بحث چھیڑ کر توجہ اور طرف منعطف کر دی ہے . . .'' (صفحہ ۱) ۔

مندرجہ ذیل ۳ خطوں میں سے پہلے دو خطوں کی تاریخ بالترتیب ۱۰ جولائی ۱۹۱۶ اور ۱۳ جولائی ۱۹۱۶ ہے ۔ اور یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس موضوع پر اقبال کے دو خط سراج الدین پال کے نام (مندرجہ اقبال نامہ ، حصہ اول صفحہ ۳۹ - ۴۰) بالکل انھی تاریخوں کو لکھے گئے ۔ خط درج ذیل ہیں :

لاہور ۱۰ جولائی ۱۶ء

مکرمی تسلیم

آپ کا نوازش نامہ مل گیا ہے ۔ حافظ شیرازی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے ، وہ میری مثنوی اسرار خودی کا ایک جزو ہے جو حال میں فارسی میں شائع ہوئی ہے ۔ اس میں خواجہ حافظ کے تصوف پر اعتراض ہے ۔

میرے نزدیک تصوف وجودی مذہب اسلام کا کوئی جزو نہیں بلکہ مذہب اسلام کے مخالف ہے اور یہ تعلیم غیر مسلم اقوام سے مسلمانوں میں آئی ہے ۔ صوفی عبداللہ صاحب اس خیال کے اظہار سے قال سے حال میں آ گئے ۔ مگر یہ ایک خالص علمی اور تاریخی بحث ہے جس میں تاریخ و آثار سے تو مدد لینی چاہیے ، گالیوں سے کام نہ چلے گا ۔ صوفی عبداللہ صاحب نے گالیوں کی روش اختیار کی ہے ، اس کا جواب مجھ سے نہیں ہو سکتا ۔ تصوف پر جو میرے خیالات ہیں ان کا اظہار میں متعدد مضامین میں کر چکا ہوں جو وکیل اخبار (امرتسر) میں شائع ہوئے ہیں ۔ اگر آپ کو اس بحث میں دل چسپی ہو تو وکیل کے وہ تمام نمبر ملاحظہ فرمائیں ۔ یہ خط انھی لوگوں کے اعتراضات کا جواب ہے اور مضمون بھی لکھ رہا ہوں ۔ والسلام ۔ صوفی صاحب کا رسالہ مدہوشی بیخودی میں نے نہیں دیکھا ۔ اگر آپ کو ضرورت نہ ہو تو ارسال فرما دیجیے ۔ میں دیکھ کر واپس کر دوں گا ۔ والسلام

آپ کا خادم محمد اقبال لاہور

لاہور ۱۴ جولائی ۱۶ء

مکرم بندہ السلام علیکم

آپ کا مرسلہ ''پیام امید'' ملا ۔ یہ رسالہ میرے پاس موجود ہے ۔ واپس ارسال خدمت کرتا ہوں ۔ میں نے ان دونوں پر حاشیے مختصر لکھ دیے ہیں ۔ اگر آپ کچھ لکھنا چاہیں گے تو آپ کو ان نوٹوں سے مدد ملے گی اور تلاش سندات کی زحمت نہ اٹھانا پڑے گی ۔

تصوف کے متعلق میں خود لکھ رہا ہوں ۔ میرے نزدیک حافظ کی شاعری نے بالخصوص اور عجمی شاعری نے بالعموم مسلمانوں کی سیرت اور عام زندگی پر نہایت مذموم اثر کیا ہے ، اسی واسطے میں نے ان کے خلاف لکھا ہے ۔ مجھے امید تھی کہ لوگ مخالفت کریں گے اور گالیاں دیں گے ۔ لیکن میرا ایمان گوارا نہیں کرتا کہ حق بات نہ کہوں ۔ شاعری میرے لیے ذریعہ معاش نہیں کہ میں لوگوں کے اعتراضات سے ڈروں ۔ آخر میں انسان ہوں اور مجھ سے غلطی ممکن کیا یقینی ہے ۔ نہ ہمہ دانی کا دعویٰ ہے نہ زباں دانی کا ۔

افسوس ہے کہ مثنوی کی کوئی کاپی اب موجود نہیں ۔ پانچ سو کاپیاں شائع ہوئی تھیں جو زیادہ تر احباب میں تقسیم ہو گئیں ۔ اب کوئی کاپی باقی نہیں ورنہ ارسال خدمت کرتا ۔ والسلام آپ کا خادم محمد اقبال لاہور

لاہور ۲۳ فروری ۱۷ء

مکرم بندہ السلام علیکم

آپ کا نوازش نامہ مل گیا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ بہت عرصہ ہوا پیام امید ایک دفعہ دیکھا تھا ، اس کے بعد ملاحظہ سے نہیں گذرا ۔ اعتراضات کا تعلق جہاں تک زبان سے ہے اس کا جواب دینا آسانی سے ہو سکتا ہے مگر اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں اور باقی رہے مطالب تو زمانہ خود سمجھا دے گا ۔

جس تحریر کی بنا پر وہ آپ پر لائبل (Libel) کا مقدمہ دائر کرنا چاہتے ہیں میری نظر سے کسی رسالے یا اخبار میں نہیں گذری ۔ اگر پڑھوں تو قانونی اعتبار سے اس کے متعلق رائے دے سکتا ہوں ۔ آپ کے پاس پیام امید کی وہ اشاعت ہو تو بھیج دیں ۔ میں بڑی خوشی سے اپنے علم اور سمجھ کے مطابق رائے دوں گا ۔

افسوس ہے کہ میرے پاس بہت سی نظمیں نہیں ہیں ۔ اب مجموعہ مرتب کرنے کی کوشش میں ہوں کہ اشاعت کروں ۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا ۔

والسلام مخلص محمد اقبال لاہور

غلام قادر فصیح کی کتاب ''تاریخ اسلام'' پر اقبال نے اپنی رائے ظاہر کی تھی ۔ یہ تقریظ جناب فصیح نے کتاب کے پہلے صفحے پر ''اکابر ملت کے زریں خیالات'' کے عنوان کے تحت شائع کر دی ۔ یہ تقریظ ہمیں سید عبدالرحیم صاحب (خادم محلہ ، حافظ منزل ، اجمیر) کی معرفت حاصل ہوئی جن کے ہم شکر گزار ہیں ۔

میرے نزدیک یہ رسالہ نہایت مفید ہے اور ہر مسلمان کو اس کا پڑھنا ضروری ہے ۔ عام مسلمانوں میں اخلاق حسنہ پیدا کرنے کے لیے اس سے اچھا ذریعہ اور کوئی نہیں کہ اس قسم کے تاریخی رسالے شائع کیے جائیں جن سے ان کو اسلاف کے حالات معلوم ہوں اور اُن کے طرز عمل کا ان پر اثر پڑے ۔ قوموں کی بیداری کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کو اپنی تاریخ سے کہاں تک دلچسپی ہے ۔ آپ کے رسالے کی اشاعت سے یہ معلوم ہوگا کہ مسلمان کہاں تک اپنے اسلاف کے حالات سے دلچسپی رکھتے ہیں ۔

حالات موجودہ کے مشاہدے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں عام طور پر ایک قسم کی بیداری پیدا ہو گئی ہے اور تاریخی مضامین کو نہایت توجہ سے سنا جاتا ہے ۔ اس واسطے میں سمجھتا ہوں کہ آپ کا رسالہ بر محل نکلا ہے اور ہماری ضروریات موجودہ کا کفیل ہوگا ۔ خود مجھ پر جو اثر اس کے مطالعے سے ہوا ہے ، اس کا اظہار اس سے بہتر الفاظ میں نہیں کر سکتا کہ بسا اوقات دوران مطالعہ میں چشم پر آب ہو جاتا ہوں اور اس کا اثر میرے دل پر کئی کئی دن تک رہتا ہے ۔ خدا کرے کوئی مسلمان گھر اس رسالے سے خالی نہ رہے ۔

---

شیخ عبدالحق مرحوم اقبال کے عزیز دوستوں میں سے تھے ۔ وہ ۱۹۱۳ء (بمطابق ۱۳۳۱ھ) میں فوت ہوئے ۔ ان کی وفات پر اقبال نے تاریخ کہی ۔ یہ قطعہ تاریخ باقیات اقبال مرتبہ عبداللہ قریشی صاحب (مطبوعہ آئینہ ادب ، لاہور ، ۱۹۶۶) کے صفحہ ۴۸۶ پر درج ہے ۔ لیکن ہمیں شیخ عبدالحق مرحوم کے صاحب زادے میجر شیخ فضل حق (گلبرگ) سے اس قطعہ تاریخ کا عکس مل گیا ہے جس کے ہم شکر گزار ہیں ۔ اس کے علاوہ شیخ فضل حق موصوف سے ہمیں ایک گروپ فوٹو بھی ملا ہے جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہے ۔ گورنمنٹ کالج لاہور کی برٹ فلاسفیکل سوسائٹی کی طرف سے اقبال کو ایک دعوت دی گئی تھی ۔ یہ فوٹو اس موقع پر لیا گیا تھا ۔ فوٹو اور قطعہ تاریخ کا سراغ ہمیں استاد محترم جناب قاضی محمد اسلم صاحب کی عنایت سے ملا ۔

قطعہ تاریخ وفات شیخ عبدالحق مرحوم

چوں میٔ جام شہادت شیخ عبدالحق چشید باد بر خاک مزارش رحمت پروردگار
با عزیزاں داغ فرقت داد در عین شباب آستینہا از دُر اشک غمش سرمایہ دار

بندہٴ حق بود و ہم خدمت گذار قوم خویش
سالِ تاریخِ وفاتِ او ز غفران آشکار
۱۳۳۱ھ

قطعۂ تاریخ وفات شیخ عبدالحق مرحوم

چوں شنیدم جان نثار و رفت شیخ عبدالحق چشید
باد بر خاکش فراوان رحمت پروردگار
با عزیزان داغ فرقت داد و در عین شباب
[illegible]
بندۂ حق بود و ہم خدمت گذار قوم خویش
۱۳۳۱
سالِ تاریخ وفاتِ او ز غفران آشکار

محمد اقبال

یکم جنوری ۱۹۱۳ء

یکم جنوری ۱۹۱۳ء محمد اقبال لاہور

---

جناب شیخ اکرام الحق صاحب سلیم نے ایک زمانے میں اقبال کے ایک مضمون کا اردو ترجمہ کیا تھا ۔ یہ انگریزی مضمون ''نظریہ اضافیت کی روشنی میں خودی'' (Self in the Light of Relativity) اسلامیہ کالج لاہور کے رسالہ ''کریسنٹ'' (۱۹۲۵) میں شائع ہوا تھا ۔ شیخ اکرام الحق صاحب نے اس مضمون کا اردو ترجمہ ''معارف'' (اعظم گڑھ) والوں کو شائع کرنے کے لیے بھیج دیا ۔ سید سلیمان ندوی مرحوم نے یہ مضمون اقبال کے پاس بھیجا تاکہ ان کی رائے معلوم کر لی جائے ۔ جب کافی دیر ہوگئی تو شیخ اکرام الحق صاحب نے اقبال کو لکھا تاکہ مضمون کے متعلق معلوم ہو سکے ۔ اقبال کا درج ذیل خط اُن کے اسی خط کے جواب میں ہے ۔

شیخ اکرام الحق صاحب نے بہ کمال مہربانی کریسنٹ میں مطبوعہ انگریزی مضمون کی کاپی اور اپنا ترجمہ اقبال اکادمی کے حوالے کر دیا ۔ یہ اُردو ترجمہ اقبال ریویو کی کسی قریبی اشاعت میں شائع ہو جائے گا ۔

جناب من ! جہاں تک مجھے یاد ہے ، میں نے آپ کا مسودہ علامہ موصوف کی خدمت میں واپس بھیج دیا تھا ۔ مگر ممکن ہے میرا حافظہ غلطی کرتا ہو ۔ تلاش کروں گا اگر مل گیا تو بھیج دیا جائے گا ۔ والسلام

مخلص محمد اقبال لاہور

۱۱ مئی ۲۶ء

## تبصرے

**<u>نیاز فتحپوری</u> مرتبہ سید الیس شاہ جیلانی ۔ حیرت شملوی اکادمی ، محمد آباد ، ضلع رحیم یار خاں (مغربی پاکستان) ۔ صفحات ۸۸ ۔ قیمت ۲ روپے ۔**

یہ مختصر سا رسالہ حضرت نیاز فتحپوری مرحوم کے حالات زندگی کے چند پہلوؤں پر مشتمل ہے ۔ کچھ حالات تو متفرق مطبوعہ مضامین سے اخذ کیے گئے ہیں اور کچھ مؤلف کی ذاتی واقفیت پر مبنی ہیں ۔

ایک دور تھا جب نیاز مرحوم نے مذہب اور اسلام کے متعلق اپنی علیحدہ روش پر لکھنا شروع کیا اور ہر طرف سے یلغار ہوئی اور پھر نیاز صاحب نے سجدۂ سہو ادا کیا ۔ ان تمام واقعات کا اجمالی ذکر کیا گیا ہے اور نیاز صاحب کے طرز فکر کی حمایت میں شوکت سبزواری کا یہ فقرہ نقل کیا گیا ہے : ''نیاز کے اسلام کی بنیاد فکر پر ہے اور ایک عام مسلمان کے اسلام کی بنیاد جذبے پر'' (صفحہ ۱۱) ۔ یہاں فکر اور جذبے کو اس طرح پیش کیا گیا ہے گویا یہ دو متضاد چیزیں ہیں جو یکجا نہیں ہو سکتیں ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو مذہب نام ہی فکر و جذبے کے یکجا ہونے کا ہے ۔ محض فکر کا مظہر فلسفہ ہے جس سے آج تک انسانی معاشرے نے ہدایت اور رہنمائی حاصل نہیں کی ۔ مذہب یا اسلام کی بنیاد محض فکر پر رکھنے کا دعویٰ محض لفظوں کا ہیر پھیر اور بےحقیقت ادعا ہے ۔

بعض جگہ کچھ لوگوں کے متعلق ایسے انداز میں گفتگو کی گئی ہے جو کسی طرح بھی مناسب نہیں ۔ مثلاً صفحہ ۲۲ پر لکھتے ہیں : ''رشک و حسد اور بغض معاویہ کی متعدد روایات . . . صاحب سے منسوب ہیں ۔''

اس کے بعد کچھ خطوط ہیں جو نیاز صاحب نے مؤلف کے نام مختلف وقتوں میں لکھے ۔ ان میں چھٹا خط (صفحہ ۶۵) خاص طور پر دلچسپ ہے جس سے نہ صرف نیاز صاحب کی فکری اُپج بلکہ ان کی نفسیاتی کیفیت کا حال بھی معلوم ہو جاتا ہے ۔ فرماتے ہیں : ''میں خدا کے وجود کا قائل ہوں لیکن ایک 'قوت

بے پایاں' کی حیثیت سے میں اسے فریدوں ، کیخسرو ، چنگیز و ہلاکو نہیں سمجھتا جو غصہ بھی کر سکتا ہے اور خوش بھی ہو سکتا ہے ۔ وہ نہ ہماری عبادت کا محتاج ہے اور نہ ہماری سرکشی پر برہم ہوتا ہے ۔ وہ بے نیاز مطلق ہے اور ہماری التجائیں وہاں باریاب نہیں ہو سکتیں ۔ وہ ایک قوت ہے جو نظام عالم کے قیام کی ذمہ دار ہے اور جو اصول اس نے مقرر کر دیے ہیں ان میں تبدیلی ممکن نہیں ۔ وہ نہ جذبہ رحم رکھتا ہے اور نہ جذبہ انتقام ۔ بہشت و دوزخ اس کے یہاں کوئی معنی نہیں رکھتی ۔ جو جیسا کرے گا اس دنیا میں اس کا نتیجہ پائے گا ۔ دنیاوی زندگی کے بعد روح کا وجود بھی جسم ہی کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے ۔ حشر و نشر بالکل مہمل عقیدہ ہے ۔''

خدا کے متعلق یہ عقیدہ یورپ کے انیسویں صدی کے Deists کے عقاید کا چربہ ہے ۔ یہ انکار دین اور انکار خدا کی ابتدائی منزل تھی اور خدا کے متعلق ایسا نظریہ صرف وہی شخص رکھ سکتا ہے جو دین (اس سے مراد صرف اسلام نہیں) کی صحیح روح سے بے بہرہ ہو یا بے بہرہ رہنا چاہتا ہو ۔

کتابچے کے آخری حصے میں ڈاکٹر غلام جیلانی برق کا مضمون مع خطوط شامل ہے جس میں نیاز صاحب کے سفر کیمبل پور کا قدرے مفصل ذکر موجود ہے ۔

کتابچہ واقعی دلچسپ اور قابل مطالعہ ہے ۔

**نوازش نامے مرتبہ سید انیس شاہ جیلانی ۔ حیرت شملوی اکامی ، محمد آباد ، مغربی پاکستان ۔ صفحات ۸۷ ۔ قیمت ایک روپیہ پچیس پیسے ۔**

یہ کتابچہ مختلف خطوط پر مشتمل ہے ۔ لکھنے والوں میں عبدالمجید سالک ، ہاشمی فرید آبادی ، محمد امین زبیری ، مجید لاہوری وغیرہ اشخاص شامل ہیں ۔ پیش لفظ میں مؤلف نے اپنا نقطہ نگاہ یوں واضح کیا ہے کہ : ''میں تصویر کے دونوں رخ دیکھنا پسند کرتا ہوں ۔ گو اس مجموعے میں مجھے مجید اور مولانا آزاد کے صرف ایک ہی رخ پر ہلکی سی بحث کرنا پڑی . . . مولانا آزاد تو کسی طرح درجہ ولایت سے اترتے ہی نہیں'' ۔ یعنی مقصد یہ ہوا کہ ابوالکلام آزاد کو درجہ ولایت سے اتار کر گنہگاروں میں شامل کر دیا جائے ۔

یہ کتابچہ محض خطوط کا مجموعہ نہیں بلکہ خطوط کے ساتھ ساتھ مؤلف کے تاثرات بھی موجود ہیں جن سے اس کی قدر و قیمت میں یقیناً کافی اضافہ ہوا ہے ۔ ہاشمی فرید آبادی کے خطوط کے ساتھ ان کا ایک مختصر مضمون ''اعجاز سخن ،

اعجاز سخن'' کے عنوان سے شامل کر دیا گیا ہے - محمد امین زبیری کے خطوط کے شروع میں ان کی تصنیف ''خدوخال اقبال'' کا ذکر خیر بھی موجود ہے - بعض لوگ شاید اس میں اپنی عظمت محسوس کرتے ہیں کہ اچھے لوگوں کی برائیوں کو ظاہر کر کے ان کی عظمت کو بزعم خود نقصان پہنچائیں اور اس طرح اس عظمت میں سے کچھ حاصل کر سکیں جو وہ اپنی فطری نااہلیت کے طفیل حاصل کرنے کے اہل نہیں ہوتے - مؤلف نے محمد امین زبیری کا تعارف کراتے ہوئے شاید طنزیہ انداز میں خوب کہا ہے کہ یہی وہ زبیری ہیں جن کے طفیل اردو ادب میں ''مکاتیب شبلی بنام عطیہ کا گراں بہا اضافہ ہوا'' (۵۷-۵۸) - ایک دور تھا جب ایک سی ایس پی (CSP) افسر نے (جو اب ریٹائر ہو چکے ہیں) لادینیت (Secularism) کی حمایت میں علمائے اسلام کے خلاف کتابیں لکھوانی چاہیں تو یہی محمد امین زبیری تھے جنہوں نے بڑے جوش و خروش سے اپنے آپ کو اس کام کے لیے پیش کیا تھا - کچھ اقتباسات زبیری صاحب کے خطوں سے ملاحظہ کیجئے -

''خد و خال اقبال'' بڑی معرکہ آرا کتاب ہوگی - پاکستان یا تقسیم ہند کا تو دور کا واسطہ بھی نہیں - یہ صرف بزم اقبال (لاہور) وغیرہ کا پروپا گنڈا ہے - (صفحہ ۵۸-۵۹)

''علامہ اقبال پر میری تنقید شاعرانہ نہیں بلکہ علامہ اقبال کی سیرت پر جو کتابیں شائع ہوئی ہیں ان پر انھی کے خطوط سے تنقید ہے . . . سیاست میں وہ معمولی آدمی ہیں ، مگر پروپا گنڈا نے ان کو ہیرو بنا کر تصور پاکستان ان سے ہی منسوب کر دیا -'' (۵۹-۶۰)

''آج کل اقبال کو انبیاء کرام کی صف میں ان کے سیرت نگاروں نے شامل کر دیا ہے - غلط واقعات اور تدلیس کے علاوہ واقعات کو بنایا گیا ہے - جہاں تک شاعری کا تعلق ہے جس قدر تعریف کی جائے بجا ہے'' (۶۳) -

**اندلس : تاریخ و ادب (۹۱ - . . . ۳ھ) تصنیف ڈاکٹر سید محمد یوسف ، پروفیسر عربی جامعہ کراچی - مدینہ پبلشنگ کمپنی ، بندر روڈ کراچی - مجلد ، صفحات ۱۵۹ - قیمت چھ روپے -**

یہ کتاب بقول ناشر اس نیک مقصد کو سامنے رکھ کر تیار کروائی گئی ہے کہ ''قوم کی علمی و ثقافتی زندگی'' کے بہترین نمونے پیش کیے جا سکیں - فاضل مصنف نے اس مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے ایک بہت اچھا موضوع منتخب کیا

ہے - پیش لفظ میں فرماتے ہیں کہ اسلامی علوم کے نشو و ارتقاء پر نظر کی جائے تو معلوم ہو گا کہ ادب اور تاریخ کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے . . . مسلمانوں کی تاریخ کے مصادر اور مراجع ، ادب کا بہترین ذخیرہ ہیں - چنانچہ یہ کتاب اندلس میں اسلامی دور کے ادب اور تاریخ کا ایک عمدہ امتزاج ہے -

عبدالرحمٰن الداخل کے ذکر میں مصنف نے ایک واقعہ کا خاص طور پر ذکر کیا ہے - الداخل نے اندلس کے سبزہ زاروں میں ریگ زار عرب سے کھجور کا ایک پودا منگا کر اپنے محل کے سامنے لگوایا تھا - اس پر اس نے چند شعر کہے ہیں جن کا اُردو ترجمہ مصنف نے یوں پیش کیا ہے :

ایک کھجور کا درخت الرصافہ کے بیچ میں میرے پیش نظر ہے -
جو ارض مغرب میں آ کر نخل کی سرزمین سے دور ہو گیا ہے -
میں نے کہا : تو بھی میری ہی طرح ہے ، غربت میں ، فراق میں
اور اپنے آل اولاد سے طول طویل دوری میں -
تو نے ایسی سرزمین میں پرورش پائی ہے جہاں تو غریب الوطن ہے
دوری اور جدائی میں تیری مثال ویسی ہی ہے جیسی کہ میری -
صبح کے بادل تجھے بارش سے سیراب کریں
وہ بارش جو موسلادھار ہوتی ہے اور سماکین سے مسلسل پانی لے کر نیچے گراتی ہے -

اس کے بعد فاضل مصنف نے اقبال کا آزاد ترجمہ نقل کیا ہے (بال جبریل ، ۱۳۸) :

میری آنکھوں کا نور ہے تو — میرے دل کا سرور ہے تو
اپنی وادی سے دور ہوں میں — میرے لیے نخل طور ہے تو
مغرب کی ہوا نے تجھ کو پالا — صحرائے عرب کی حور ہے تو
پردیس میں ناصبور ہوں میں — پردیس میں ناصبور ہے تو
غربت کی ہوا میں بار ور ہو — ساقی تیرا نم سحر ہو !

اسی طرح صفحہ ۲۳ - ۲۴ میں اندلس کی تاریخ سے ''شاہین'' کا تصور اور عبدالرحمٰن الداخل سے اس کا انتساب_اقبال کے ہاں تصور شاہین سے بڑی مناسبت رکھتا ہے - چنانچہ فاضل مصنف لکھتے ہیں ''صقر (شاہین) رمز ہے ان تمام صفات کا جو عبدالرحمن الداخل کی سیرت اور اس کے کارناموں میں جلوہ گر ہیں - ان کو سامنے رکھئے تو یہ معلوم ہوگا کہ اقبال کا شاہین اسی صقر قریش کا چربہ ہے - . . . یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اندلس کی تاریخ و ادب اور آثار اقبال کے لیے خاص طور

پر مصدر الہام تھے۔''

اسی بنا پر فاضل مصنف نے الزہراء کی تعمیر پر خلیفہ الناصر لدین اللہ اور منذر بن سعید البلوطی کی بحث کے دوران یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اقبال کی مشہور نظم ''مسجد قرطبہ'' کے بعض اشعار نفح الطیب (اندلس کی مشہور عربی تاریخ) کے اس بیان کردہ واقعہ کے زیر اثر لکھے گئے ہیں (۶۶ - ۷۱)۔
آخر میں مستند تاریخوں سے ستر اقتباسات (عربی) دیے گئے ہیں۔

**برصغیر میں مسلم قومیت کے تصور کا ارتقاء از محمد الیاس فارانی۔ ادارہ مطبوعات پاکستان، کراچی۔ صفحات ۲۰۹۔ قیمت تین روپے۔**

یہ موضوع بہت اہم ہے اور اس کے متعلق جتنی بھی اچھی کتابیں لکھی جائیں بہتر ہے۔ یہ کتاب بھی اس اہم مقصد کو کافی عمدگی سے پورا کرتی ہے۔ مؤلف نے اس کتاب کی تصنیف کا مقصد بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ ''ہم نے بہ حیثیت قوم کے اس برصغیر پر کیا اثرات چھوڑے ہیں۔ ہمیں کن کن محاذوں پر اپنے حریفوں کا مقابلہ کرنا پڑا، نظریاتی محاذ پر خاص طور پر۔ تاریخی اور سیاسی واقعات کی نسبت نظریاتی تبدیلیوں پر زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ یہی پاکستان کے معرض وجود میں آنے کی اصل وجہ ہے۔''

ابتدائی ابواب میں جہاں ہندوؤں کی تہذیب اور علمی کارناموں وغیرہ کا ذکر ہے، مؤلف نے ان کے حقیقی کارناموں کو گھٹا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بہتر یہ ہوتا کہ مستند ہندو مصنفین کی کتابوں کے حوالوں سے ان کی تہذیبی تاریخ اور خواص کی تفصیل مہیا کی جاتی۔ مثلاً یہ دعویٰ کرنا کہ ''اس خاصیت سے جس کا نام مادۂ تخلیق ہے اور جس کے اوپر علوم کا دارو مدار ہے (ہندو دماغ) بالکل عاری ہے، ہمیشہ سے ہندوؤں میں اصلی علوم کی کمی رہی ہے''۔ . . (صفحہ ۲۸، بحوالہ تمدن ہند) ایک متعصبانہ غلط بیانی سے زیادہ نہیں۔

صفحہ ۳۳ پر بھگتی تحریک کا ذکر کرتے ہوئے فاضل مؤلف نے اس کے اثرات کا بڑی عمدگی سے تجزیہ کیا ہے۔ اس تحریک کا صحیح مقصد ہندوؤں کو اسلام کے بڑھتے ہوئے اثر سے بچانا تھا اور اس میں وہ یقیناً کامیاب بھی ہوئے لیکن اس کے بعد یہ کہنا کہ ''علماء اسلام نے فوراً ہی اس خطرے کو بھانپ لیا اور سختی سے اس کی مخالفت شروع کر دی'' (صفحہ ۳۳) صحیح نہیں۔ بھگتی تحریک نے جہاں ہندوؤں کو مسلمان ہونے سے روکا وہاں مسلمانوں کے ذہن میں اسلام کی خصوصی تعلیمات کے متعلق شکوک پیدا کیے۔ وحدت الوجود کی

تعلیم کے زیر اثر تمام مذاہب کو یکساں سمجھنے سے یقیناً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان ہونے میں کیا خصوصیت ہے؟ یہ تصور ہندوستان میں مسلمان صوفیا کے ہاں اکثر پایا جاتا ہے اور یہ خطرناک خیال اسی بھگتی تحریک کی پیداوار تھا۔ یہ صحیح ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی نے اس تحریک کے خطرناک اثرات کو روکنے کی کوشش کی لیکن تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اثرات اگر رکے تو صرف محدود وقت کے لیے۔ ہندوستان میں کچھ مسلمان صوفیا ایسے موجود رہے جنہوں نے بھگتی تحریک کے اثرات کو پختہ کرنے کی کوشش جاری رکھی۔

مسلمانوں کی جد و جہد آزادی میں جہاں سرسید احمد خان اور ان کے ساتھیوں کا ایک بلند مقام ہے وہاں دیو بند اور ندوۃ العلماء کا بھی خاصا اونچا مقام ہے۔ کتاب میں ان دونوں اداروں کا ذکر بالکل مختصر کیا گیا ہے جس سے قارئین کے ذہن میں ایک غلط نقشہ قائم ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ علماء نے ان اداروں کے ذریعہ جو خدمت کی ہے وہ کسی لحاظ سے بھی کم نہیں بلکہ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو ان کی قدر و قیمت کہیں زیادہ ہے۔

قائد اعظم کے ذکر (۱۵۲ - ۱۵۵) میں مسلم لیگ کے اجلاس لاہور کے خطبے کے اقتباسات دینے کے بعد تحریک خلافت اور گول میز کانفرنس کا ذکر تاریخی طور پر صحیح ترتیب میں نہیں۔ اس میں ترمیم ضروری ہے۔

کتابت کی غلطیاں کہہ لیجیے یا تصحیح سے بے اعتنائی کہہ لیجیے، بعض جگہ مضحکہ خیز چیزیں بھی موجود ہیں؛ مثلاً صفحہ ۷۳ پر "۱۷۵۷ء میں اورنگ زیب کا انتقال ہوتے ہی . . . . " ۔ یہاں ۱۷۵۷ بالکل غلط ہے۔

**مآثر الامراء مولفہ صمصام الدولہ شاہنواز خاں ترجمہ پروفیسر محمد ایوب قادری۔ مرکزی اردو بورڈ لاہور۔ جلد اول صفحات ۸۲۳ ۔ معہ ضمیمہ جات اور اشاریہ۔ قیمت ۱۵ روپے۔**

اصل فارسی کتاب کی قدر و قیمت تو مسلم ہے لیکن مجھے یہاں اس کے اردو ترجمے کے متعلق کچھ کہنا ہے۔

فارسی اور عربی کی کلاسیکی کتابوں کے اردو تراجم ہمارے لیے ناگزیر ہیں۔ ہمارے اسلاف نے ہر موضوع پر بہت شاندار کام سر انجام دے دیے ہیں اور ضروری ہے کہ اس تمام مواد کو اردو زبان میں جتنا جلدی منتقل کر دیا جائے بہتر ہے۔ لیکن ترجمے کے اس کام میں مترجم کی بڑی ذمہ داری ہے۔ اگر محض مالی منفعت کو مد نظر رکھتے ہوئے ناشر اور مترجم ان مستند کتابوں کے انٹ شنٹ ترجمے

چھاپتے رہے تو علم و عرفان کا یہ چشمہ یقیناً گدلا ہو کر ہماری آئندہ نسلوں تک پہنچے گا - بے شمار ترجمے ایسے شائع ہو چکے ہیں جن میں ہزاروں غلطیاں موجود ہیں اور جو مصنف کا صحیح نقطہ نگاہ پیش نہیں کر سکے لیکن بد قسمتی سے ناشرین نے انھیں شائع کر دیا ہے اور وہ اب ہمارے کتب خانوں کی زینت بنے ہوئے ہیں -

اہل علم حضرات کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ کوشش کریں کہ اس طرح کے غیر مستند ترجمے شائع نہ ہوں -

زیر نظر ترجمہ ایک وقیع ادارے کی طرف سے شائع کیا گیا ہے اور مترجم نے بھی پوری ذمہ داری سے اپنے فرض منصبی کو ادا کیا ہے جس پر بقول ان کے کم و بیش دو سال صرف ہوئے - اصل کتاب کی افادیت میں مختلف حاشیوں سے اضافہ کیا گیا ہے - اگر متن کے فارسی اشعار کا اردو ترجمہ بھی شامل کر دیا جاتا تو بہت بہتر ہوتا -

اُمید ہے کہ ادارے کی طرف سے اسی طرح کے اور تراجم بھی شائع ہوتے رہیں گے -

خواجہ بدر

---

98

# اقبال کے حضور میں

مرتبہ

**سید نذیر احمد نیازی**

اقبال کی زندگی کے آخری سالوں میں سید نذیر احمد نیازی صاحب کو اقبال کے پاس رہنے کا موقع نصیب ہوا ۔ یہ کتاب اسی دور سے متعلق اقبال کے افکار پیش کرتی ہے ۔

اقبالیات میں ایک بیش بہا اضافہ

زیر طبع

**اقبال اکادمی ۔ کراچی**

# IQBAL REVIEW

*Journal of the Iqbal Academy, Karachi*

This Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, Archaeology, etc., etc.

*Published alternately*
*in*
*English and Urdu*

**Subscription**

(*for four issues*)

| Pakistan | Foreign countries |
|---|---|
| Rs. 15.00 | 35s or $5.00 |
| **Price per copy** | |
| Rs. --.00 | 9s or $1.50 |

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H. Society, Karachi—29. The Academy is not responsible for the loss of any article in any manner whatsoever. No articles are returned unless accompanied with a stamped envelop.



Published by B.A. Dar, Director, Iqbal Academy, Karachi
Printed at Zarreen Art Press, 61 Railway Road, Lahore

# IQBAL REVIEW

*Journal of the Iqbal Academy, Karachi*

January—1970

IN THIS ISSUE



THE IQBAL ACADEMY,
KARACHI